انتشارات دانشگاه شهید بهشتی
« ۱۴۸/۳ »

پژوهشی در اندیشه های

ابن خلدون

نوشته :
دکتر محمد علی شیخ

۱۳۷۱

انتشارات دانشگاه شهید بهشتی
« ۱۴۸/۳ »

پژوهشی در اندیشه های

ابن خلدون

نوشته :
دکتر محمد علی شیخ

۱۳۷۱

شناسنامه کتاب

عنوان کتاب : پژوهشی در اندیشه های ابن خلدون

تألیف : دکتر محمد علی شیخ

ترجمه :

محل نشر : تهران

ناشر : مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه شهید بهشتی

تاریخ نشر : ۱۳۷۱

تعداد : ۳۰۰۰ جلد

نوبت چاپ : سوم

شماره Dewey : ۹۰۱/۹

ش ۱۶۲ الف

شماره L.C : ش ۲ الف /۱۶/۷/ D

خوانندهٔ گرامی لطفاً قبل ازمطالعه کتاب غلطهای چاپی زیر را اصلاح کنید :

غلط	صحیح	صفحه	سطر
کنجینه‌ای	گنجینهٔ	۱۱	۲
احتماع	اجتماع	۱۲	۱۰
از مقدمه	ازمقدمه به زبان فرانسه	۱۳	۱۰
جامعه شناسی	جامعه شناس	۱۴	۳
افکاز	افکار	۱۷	۱
الت	آلت	۲۰	۱۴
قظب الدین	قطب‌الدین	۲۱	۸
«	»	۲۳	۵
دلائل	« دلائل	۲۳	۱۷
بعضی	بعض	۲۴	۱۵
سرزمنمهای	سرزمینهای	۲۵	۱
قرد	قرده	۲۷ (حاشیه)	۱
رنندگی	زنندگی	۲۷ (حاشیه)	۴
ملا	ملاء	۲۸	۱۱
ونئوس	نفوس	۲۸	۱۶
مضفعه	مضغه	۳۰	۲
و به بر	و به	۳۳	۲
چنین	چنین	۳۳	۲۰
شرایع	شرائع	۳۴	۲
نخواهد بود ، چه	نخواهد بود ... چه	۳۴	۱۴ — ۱۵
فضایای	قضایای	۳۹	۱۸

مفارفت	مفارقت	۴۰	۱۹
شتصد هزار	ششصد هزار	۵۶	۲۳
بسر گذشته ها	سر گذشت ها	۵۸	۱
درآرائی درتاریخ انسان	در کتاب «آرائی‌درتاریخ انسان»	۶۸	۵
نزدهم	نوزدهم	۶۹	۹
چنین آمده است : »	چنین آمده است : «	۷۱	۹
ضرور است	ضرور است »	۷۳	۱۳
ملل نحل	ملل و نحل	۷۷	۶
خانواد دای	خانواده‌ای	۸۴	۲
اجتباب	اجتناب	۸۶	۱۳
عواعل	عوامل	۸۸	۱۵
می‌کشانند:	می‌کشانند »	۱۱۱	۲۰
برهرشت	برسرشت	۱۱۸	۳
بزگان	بزرگان	۱۱۹	۸
سبس	سپس	۱۱۹	۱۹
عوبی	عربی	۱۱۹ (حاشیه)	۱
۱ـ ح . آریان پور	۵ـ ح ـ آریانپور	۱۵۲ (حاشیه)	۳
نظریه و وا گشت‌اجتماعی	نظریهٔ وا گشت اجتماعی	۱۵۳	۷
میهن‌چرخ	مهین‌چرخ	۱۵۵	۱۷
Ond	And	۱۵۵ (حاشیه)	۱
محمود	موعود	۱۵۶	۷
خداند	خداوند	۱۶۷	۱۹
بیشرفت	پیشرفت	۱۸۹	۸
اقتصادی	اقتصادی	۱۹۷	۱۰
انها	آنها	۲۰۳	۳
ان	آن	۲۰۳	۵
دکر گون	دگر گون	۲۰۴	۲
باگرآوری	باگردآوری	۲۱۰	۲۱
امده	آمده	۲۱۳	۲۱
مستمیم	مستقیم	۲۲۹	۲

بنام خدا

پیشگفتار

تأثیر عظیمی که عبدالـرحمن‌بن خلدون، حکیم‌انـدلسی قرن نهم هجری در فرهنگ معنوی‌جهان به ویژه درفلسفه تاریخ و علوم اجتماعی نهاده است مرابر آن داشت کـه دربارهٔ اندیشه‌های ایـن متفکر بزرگ اسلامی دست به پژوهش‌زند، ایـن پژوهش دیری بپایید ودر طـی آن نگارنـده بقدرتوان، بسیاری ازکتابها و مقاله های مهمی را که دراین باره نوشنه شده بودند، مطالعه‌کرد، وبا دقت هرچه بیشتر درتحلیل جهان بینی حکیم کـه بطور عمده درکتاب (مقدمه) فراز آمـده است همت‌گمارد ، واین مجموعه راکه حاصل کوشش وبررسی‌های متعدد است زیر عنوان پژوهشی درانـدیشه‌هـای ابـن خلدون فراهـم آورد، وبجامیداند از راهنمایی‌های آقایان دکترشرف الدین شرف خراسانی ودکتر امیرحسین آریان‌پور بترتیب استاد ورئیس محترم گـروه فلسفه دانشکده ادبیـات وعلوم انسانـی دانشگاه ملی ایران واستاد عالیقدر دانشگاه تهران سپاسگزاری کند.

این مجموعه در هشت فصل و یك کتابنامه تدوین یافته است :

فصل اول نمودار زندگـی ومحیط اجتماعی وآثـار حکیم است. اوضاع جهان اسلامی بویژه قسمت عربی آن در قرن نهم هجری وسیرو سلوك حکیم و کتاب‌های اودراین فصل به میان می‌آیند.

فصل دوم به‌فلسفه‌وروش‌علمی حکیم‌وروزگارپیش‌وپس‌ازوی اختصاص داردوجهان شناسی اویعنی‌بینش اودرباره‌چگونگی کلی‌واقعیت های‌عینی وشناخت شناسی وی یعنی‌بینش او درباره مبدأ وانواع وملاك وارزش شناخت انسانی موردتحلیل قرار میگیرند و سپس رأی او در مورد علوم اجتماعی مخصوصاً علم تاریخ و علم اجتماع عرضه می‌شود، و روش شناسی اویعنی بینش وی درباره شیوه هایی که باید در پژوهش امور اجتماعی به کاربست مطرح میشوند ، ونیز از فلسفه و روش علمی پیش و پس از وی یاد می گردد .

فصل سوم از نتایجی که درزمینه مقام حکیم درعرصه فلسفه وروش علمی به دست میآیند کفتگو میکند.

فصل چهارم جامعه‌شناسی‌حکیم وروزگار پیش وپس از وی را در بردارد، در این فصل نظر های او در موضوعاتی مهم (زمینه طبیعی زندگی اجتماعی و چگونگی جامعه یا دولت وعصبیت یا روح گروهی وآموزش وپرورش ومختصات جامعه ابتدایی و متمدن و روان شناسی اجتماعی) مورد سنجش قرار می گیرند ، وهمچنین ازجامعه شناسی قبل وبعدازاوسخن می‌رود.

فصل پنجم نظریات پیشینیان و پسینیان او را در باره اموریاد شده مورد ارزشیابی قرار می‌دهد.

فصل‌ششم فلسفه تاریخ حکیم و دوران پیش وپس از او را باز می‌نماید و مباحث اصلی آن (جبرتاریخ وتکون دولت ومراحل سیردولت وتکرار تاریخ) می‌باشند ونیز ازفلسفه روزگار پیش وپس ازوی گفتگومی شود.

فصل هفتم آراء حکیم‌را نسبت به دیگران درموارد مذکور مقایسه می کند وبه نتیجه گیری می‌پردازد.

فصل هشتم ابتکارهای علمی حکیم را برمی‌شمارد ودر پرتو تمدن اسلامی‌و تمدن اروپایی سده پانزدهم مسیحی، به تبیین آن ابتکارها و توجیه جهان بینی و نیز شخصیت حکیم و تأثیر اودر جهان علم می‌پردازد.

کتابنامه‌ای که در پایان می‌آید از مآخذ و منابعی که مطالب آنها در این مجموعه آمده‌اند یادمیکند ودرنگارش سعی شده است مطالب تا حد ممکن مستند باشند و هرآنچه از مقدمه درپانوشته آمده است هم به متن عربی وهم به ترجمه فارسی آن‌راجع است.

محمد علی شیخ

فصل اول

زندگی و محیط ابن خلدون

ولی الدین ابوزید عبدالرحمن‌بن محمد معروف به ابن خلدون در سال ۷۳۲ هجری (۱۳۳۲ مسیحی) در یکی از خانواده‌های اندلسی (اسپانیایی) که از حضرموت یمن به تونس کوچیده بود، در شهر تونس زاده شد [۱]

قرن ابن خلدون قرن نهم هجری یا قرن چهاردهم مسیحی است. دراین قرن عالم اسلام منقسم به دوبخش بود: بخش شرقی و بخش غربی. کشورهای مانند هندوستان و ایران وعراق و شام وعربستان جزو بخش شرقی و کشورهای میان اقیانوس اطلس ومصر یعنی کشورهای شمال آفریقا ونیز قسمت اسلامی اسپانیا یعنی آندلس جزو بخش غربی به شمار می‌رفتند.

درآن‌عصر عالم اسلام بسیاربسط یافته وحتی از خطه اسلامی هارون الرشید تجاوزکرده بود. مسلمین مسیحیان را ازکرانه‌های سوریه رانده ودر آسیای‌صغیر وشبه جزیره‌بالکان وحتی‌بیزانس پیش‌رفته بودند ازاین گذشته دین اسلام در سودان

۱ـ ابن حزم ابومحمد علی بن احمد اندلسی جمهرة انساب العرب ص. ۴۳ ومکتبة صادر بیروت مناهل الادب العربی جزء ۲۱ ص ۵.

و هند و اندونزی و آسیای مرکزی وروسیه رخنه کرده بود. ولی نفوذ مسلمین‌در اسپانیا وجزایر مدیترانه روبه کاهش می‌رفت.

بااین همه در آن عصر اسلام قرن‌های درخشان سوم و چهارم را پیش سر گذارده وهم از لحاظ سیاسی وهم از لحاظ فرهنگی به‌انحطاط گراییده بود. اکثر کشورهای شرق اسلامی که درسده‌های پیشین یکی بعد از دیگری از حکومت مرکزی یا خلافت اسلامی سرباز زده به استقلال رسیده بودند، از سویی به اقتضای فرسودگی نظام زمینداری (فئودالیسم) واز سوی دیگر به سبب حمله تاتاران وعثمانیان، به هرج‌ومرج عظیم افتاده وفرهنگ‌ های آن‌ها روبه تنزل می‌رفتند.

کشورهای غرب اسلامی نیز گرچه ازایلغار مغولان مصون‌بودند، دروضعی پریش به سرمی‌بردند. مسلمین آندلس به سبب وضع نامساعدی که در برابر مسیحیان اسپانیا داشتند، به حاشیه جنوبی اسپانیا یعنی سرزمین غرناطه که مرکز تمدن اسلامی مغربی بود، یابه شمال آفریقا مهاجرت می‌کردند وبه برکت زمینه تمدنی والای خود، برمقامات مهم حکومتی وعلمی دست می‌یافتند. مردم مغرب اسلامی اکثر به اقوام بربر وعرب تعلق داشتند و حکومت‌های محلی گوناگونی بر مغرب اسلامی چیره بودند، و معمولا بایك دیگر ونیز مهاجمان بدوی و مسیحیان سواحل شمال مدیترانه می‌جنگیدند. از میان حکومت‌های مغرب سه حکومت دودمان عبدالواد درالجزیره غربی و حکومت دودمان حفص در افریقیه یعنی الجزیره شرقی وتونس و طرابلس. حکومت حفص ازدو حکومت دیگر مقتدرتر بود و شهرهای آن مخصوصاً تونس‌اهمیتی فرهنگی داشتند. شهر تلمسان پایتخت حکومت عبدالواد وشهر فاس پایتخت دودمان مرینی وشهر تونس پایتخت دودمان حفص به شمار می‌رفت.

کشورهای مغرب مخصوصاً افریقیه با سایر کشورهای پیرامون مدیترانه رابطه تجاری داشتند و شهرهای آن ها مانند تونس وبجایه همواره آبادان تر

می‌شدند. ازاین رو قشری از طبقه زمین دار که مقامات ومؤسسات‌شهری را اداره می کـرد، ومهاجران اسپانیا (اندلس) نیز درخدمت آن بـودنـد، پیوسته قـدرت بیشتری می‌یـافتند و کـرارا بـاقشرمقتدر آن طبقه کـه شیوخ قبایل بودند و عملا حکومت می کـردند، درمی‌افتادند. ازاین روتاریخ کشورهای مغرب در آن عصر شامل شورش‌ها وجنگ‌های مداوم است.

مصر که مرز بخش‌های شرقی وغربی عـالم اسلام بـه شمار می‌رفـت ، از وضعی استثنائی بـرخوردار بود. به‌این معنی کـه تحت حکومت ممالك ترك ، از آرامشی نسبی بهره داشت ومأمن اهل علم محسوب می‌شد، حکومت مصر توانسته بود مهاجمان مسیحی را ازمرزهای خود براند و در برابر مغولان ایستادگی ورزد وبر بخشی از سوریه غربی وفلسطین و حجاز فرمان راند ودریمن وسوریـه شرقی نیز صاحب نفوذ باشد.

اروپا در آن عصر در آستانه رونسانس خود قرار گرفته بود. ولی باوجود روابط تجاری وجنگی که میان اروپا وعالم اسلام برقرار بود، مردم این دوبخش مهم عالم درست ازاوضاع وفرهنگ یك دیگر خبر نداشتند.

در چنین محیطی عبدالرحمن بن خلدون پرورش یافت. خانواده او که خود را از نسل مردی به‌نـام خلدون می‌دانستند، دیر زمانی پیش از عربستان‌جنوبی به اسپانیا کوچیده نخست درکار مونا که شهری کوچك ودر نزدیکی قرطبه و اشبیلیه و غرناطه است، وسپس در اشبیلیه سکونت گرفتند وبا بربران و اسپانیایی‌هـا آمیخته بودند. پس‌از چند نسل، اعضای‌این خانواده باوجود دست یابی به‌مقامات حکومتی و علمی اشبیلیه، به سبب آشوب هـای محلی اسپانیا را ترك گفته و بـه شمال غربی آفریقا مهاجرت کرده وبه‌خدمت امیردودمان حفص‌درآمده بودند. پدر عبدالرحمن که از اهل علم به شمار می‌رفت معتقد به مذهب مـالکی بود عبدالرحمن پس از آموختنی‌های مقدماتی، نزد بهترین استادان آن دیار به تحصیل علوم نقلی و عقلی پرداخت. درهفده سالگی او بیماری وبا، تونس را فرا گرفت و هزاران تن و از

آن جمله پدر و مادر او رابه هلاکت رسانید.

دربیست سالگی دبیر سلطان تونس گردید. ولی در جنگی که همراه سلطان بود، از تونس گریخت ودر شهرفاس به کسب علم کوشید وضمنا سمت دبیرسلطان دودمان مرینی را پذیرفت. امابه زودی براثر شرکت در توطئه‌ای برضد سلطان، به زندان افتاد. دوسال بعد با مرگ سلطان، عبدالرحمن بن‌خلدون آزاد شد وپس ازمدتی درنگ، به اندلس رفت واز ملتزمان سلطان آن سرزمین گردید. پس‌ازسه سال به بجایه شتافت وحـاجب دربار آن سرزمین شد. سپس بعد از برخورد بـا گرفتاری‌هـای گونـاگون وزندگی در میان قبایل، به اندلس رفت، ولی سلطان اندلس اورانفی بلدکرد وابن خلدون بعداز زمانی سرگردانی، در قلعه ابن‌سلامـه که‌در خطه قبیله منداس قرار داشت، سکونت گرفت. چهار سال در این قلعه مانـد و به نوشتن تاریخ اقوام شمال آفریقا دست‌زد و آن گـاه برای استفاده از مآخذ واتمام کتاب روانه تونس شد و مورد استقبال سلطان تونس قرار گرفت. پس‌ازآن به مصر رفت وبه امر سلطان مصر قاضی القضاة مالکی مذهبان مصر گردید.

اعضای خانواده او کـه در تونس بودند علیرغم مخالفت پادشاه تونس به مصر شتافتند. ولی کشتی آن‌ها غرق شد وابن خلدون را بی‌کس گردانیدند. مدت بیست وچهار سال در مصر ماند وفقط یك باربه سفرحج ویك باربه سوریه رفتو با امیر تیمورکه دمشق‌را محاصره کرده بود، ملاقات کرد. ابن خلدون در سال۸۰۸ هجری (۱۴۰۶مسیحی) در قاهره درگذشت. [۱]

زندگی ابن خلدون برروی هم شامل سه دوره است: [۲]

۱ ـدوره فعالیت سیاسی درکشورهای مغرب که بیش از بیست سال به طول کشید.

۲ ـ دوره انزواو تألیف در قلعه ابن‌سلامه که چهارسال بود.

۱ـ مکتبه صادر بیروت: مناهل الادب العوبی جزء ۲۱ ص ۵.

۲ـ عمر فروخ تاریخ العلوم عند العرب ص ۴ ـ ۹۳.

۳ ـ دوره اشتغال به امور قضائی وتدریس وتألیف در مصر که به هیجده سال می‌رسد.

ابن خلدون در زندگی سیاسی خود به مقامات مهمی‌همپایه صدارت رسید. ولی همواره در جریان سوء ظن‌ها و توطئه‌ها و ناگزیر از ترک خانواده خود و فرار و سرگردانی بوده در فواصل فرارها ومشاغل‌سیاسی خود به‌تحقیق وتدریس ومباحثه می‌پرداخت. در جوانی هنگامی که به مطالعه فلسفه اشتغال داشت بر آثار ابن رشد شرح نوشت وبه فلسفه سیاسی گرایید. کتاب تاریخ بزرگ خود را در قلعه ابن سلامه آغاز کرد و در سودان ومصر به پایان رسانید. در غرناطه و فاس و بجایه و تونس و قاهره مجالس درس پررونق داشت ودر دمشق بادانشمندان به مباحثه نشست.

ابن خلدون درجریان زندگی پرتکاپووپر فراز ونشیب خود، مستقیماً امور اجتماعی ومسائل دولت را دریافت و از افراد قبایل اطلاعات دقیقی درباره آنان به دست آورد. از این گذشته از کتاب‌های معتبر سود جست. وبه طور غیر مستقیم از حوادث بخش شرقی عالم اسلام و مقاومت نومیدانه بیزانس در برابر ترکان عثمانی خبر دار شد. [۱]

لسان الدین بن‌خطیب، دوست ابن خلدون آثار اورا چنین برمی‌شمارد: [۲]

۱ ـ رساله‌ای در منطق.

۲ ـ رساله‌ای در حساب.

۳ ـ کتاب لباب المحصل فی اصول الدین.

۴ ـ ارجوزه‌ای درفقه.

۱ـ مطبعه کاتولیکی: المجانی الحدیثة جزء ۵ ص ۳۱۵.

۲ـ ابوخلدون حصری ساطع دراسارت عن مقدمه ابن خلدون ص ۹۷.

۵ ـ شرح قصیده برده، اثر شرف الدین ابو عبدالله بوصیری.

۶ ـ شفاء السائل لتهذیب المسائل.

۷ ـ التعریف بابن‌خلدون.

۸ ـ کتاب العبر.

درباره این کتاب‌ها باید گفت که «رساله‌ای در حساب» تلخیصی است از کتابی به قلم ابن‌رشد. «شرح قصیده برده» شرحی است برقصیده‌ای اثر شرف‌الدین ابی عبدالله محمدبن سعید دولاصی.

کتاب لباب المحصل خلاصه ای است از المحصل اثـر فخرالدین رازی، ابن خلدون در نوزده سالگی که نزد آبلی درس می خواندآن را تنظیم کرد.

شفاء السائل لتهذیب المسائل کتابی است در تصوف که ابن خلدون آنرابه مناسبت جدالی که در اواخر سده هشتم برسر لزوم رهبر یالزوم تفکر برای نیل‌به حقیقت میان صوفیان درگرفته بود، نوشت.

التعریف بابن‌خلدون که عنوان‌کامل آن التعریف بابن خلدون مؤلف الکتاب ورحلته غرباو شرقا می‌باشد، سرگذشت ابـن خلدون است. ابـن خلدون به شیوه برخی از بزرگان پیشین از جمله یاقوت (در معجم الادباء) ولسان الدین بن‌خطیب در(الاحاطة فی اخبار غرناطة) وابن‌حجر (در رفع الاصرعن قضاء مصر) وسیوطی (درحسن المحاضرة) که‌سرگذشت خودرامی‌نوشتند وضمیمه‌کتاب‌خود می‌کردند، شرح احوال خود رابه تفصیل نگاشت وبرکتاب العبرافزود «کتاب العبرباعنوان کامل‌کتاب (العبرو دیوان المبتدأ والخبرفی‌ایام العرب‌والعجم والبربرومن عاصرهم‌من ذوی‌السلطان الاکبر)تاریخ‌عمومی جامعه‌های اسلامی است. این‌کتاب شامل هفت جلد است. جلد اول بامقدمه آن شرحـی است دقیق درباره شناخت انسان و

---

۱ ـ قصیده برده موسوم بـه الکواکـب الدریه فی‌مدح خیرالبریه سروده شیخ شرف الدین ابـی عبدالله محمدبن سعید دولاصی بوصیری متوفی بسال ۶۹۴ هجری‌وحاجی خلیفه کشف الظنون ذیل قصائد.

جامعه‌های معاصر و گذشته . چهار جلد بعد در باره جهان پیش از ظهور اسلام و نیز جامعه‌های شرق عالم اسلام است » جلد آخر به جامعه‌های غرب عالم اسلام اختصاص دارد [1] .

ابن خلدون به قول خود این کتاب را دریك مقدمه کوتاه وسه کتاب (بخش) فراهم آورده است ، این تألیف رابریك مقدمه و سه کتاب ترتیب دادم : مقدمه در فضیلت دانش تاریخ و تحقیق روشهای آن واشاره به اغلاط مورخان کتاب نخست دراجتماع وتمدن ویاد کردن‌عوارضی ذاتی (خواص وقوانین) آن چون کشورداری و پادشاهی و کسب و معاش وهنرها ودانشها وبیان موجبات هریك کتاب دوم در اخبارعرب وقبیله‌ها ودولتهای آن‌از آغاز آفرینش تا این روزگارو درآن اشاره‌ای است به برخی از ملتها و دولتهای مشهور که با ایشان همزمان‌بوده‌اند، مانندنبطیان وسریانیان وایرانیان وبنی اسرائیل وقبطیان ویونانیان و رومیان وترکان و فرنگان. کتاب سوم در اخبار بربر و موالی ایشان چون زناته وبیان آغاز حال وطوائف ایشان وکشورها و دولتهائی که بویژه درديار مغرب تشکیل داده‌اند.

پس‌از تدارك این مطالب ، سیاحت مشرق دست داده ودر این سفراز خرمن معرفت آن سرزمین خوشه‌ها چیدم و فرض وسنت را در طوافگاه وزیارتگاه آن (مکه) اداکردم واز دفاتر و کتب آن ناحیه برآثار واخبار سرزمین مزبور وقوف یافتم، ودر این بلاد نقصان و کمبود تالیف خود را درباره پادشاهان غیر عرب و متصرفاتی که دولتهای ترك بدست آورده بودند، برطرف کردم و اطلاعاتی راکه بدست آوردم برآن افزودم. درباره نوشتن اطلاعات مربوط به معاصران نژادهای عرب وبربرچون ملتهای (مسلمان) نواحی وشهرهای دیگر وپادشاهان وامرای ایشان راه اختصاروتلخیص برگزیده‌ام تابه جای شیوه‌ای پیچیده ودشوار، هدف وروشی آسان‌را پیروی کنم وموجبات کلی‌وعمومی‌حوادث رامدخل‌بحث درتاریخ حوادث جزئی شمارم. ازاینرو تاریخ مربوط به نوع بشر بطور جامع فراهم آمد وبسیاری

---

۱ ـ محمد عبدالله، عنان، ابن خلدون حیاته و تراثه الفکری ص ۷

از حکمتهای پیچیده ودشوار سهل گردید وحوادث دولتها باذکرعلل هریك تشریح شد واین تالیف چنان فراهم آمد که‌بمنزله گنجینه‌ای حکمت ومخزنی‌از تاریخ‌است چون این کتاب مشتمل براخبارعرب وبربرخواه‌بادیه نشینان خواه شهرنشینان‌میباشد ودرآن وضع دولتهای بزرگ همزمان ایشان نیز روشن‌شده‌است ودرابتدا وپایان هرخبربه یادآوریها وعبرتهای حکمت‌آمیز میپردازد ، ازاینرو آنرا به‌کتاب‌العبر و دیوان المبتدأ والخبرفی ایام العرب‌والعجم والبربرومن عاصرهم‌من ذوی السلطان الاکبر نامید، ودرباره‌آغاز نژادها ودولت‌هاوهمزمانی ملت‌های نخستین وموجبات انقلاب وزوال ملت‌ها در قرون گذشته وآنچه دراجتماع پدیدمی‌آید ازقبیل دولت وملت وشهرو کوی وارجمندی وخواری‌وفزونی و کمی جماعات ودانش در کسب وپیشه و کسادی وتباهی‌اموال و کیفیات واژگون شدن هم اکنون اقوام و دولت‌ها وچادرنشینی وشهرنشینی واموررواقعی واجتماعی هیچ فرو گذارنکردم.[1]

ظاهراً اکثر کتاب‌های این خلدون درجریان زمان ازمیان رفته‌اند. فقط شفاء السائل لتهذیب المسائل‌و کتاب‌العبر(که‌شامل کتاب التعریف‌نیزهست) باقی‌مانده‌اند.

مطالب تاریخی کتاب العبرارزش یك سانی ندارند. دراین اثراطلاعات در باره مغرب‌عالم اسلام‌اکثرازراه مشاهدات مستقیم نگارنده به دست‌آمده‌اندواصیل وتازه ونادرند.اما اطلاعات‌مربوط به مشرق اسلامی‌مبتنی برآثار کتبی پیشینیان‌اند واصالت وتازگی‌نـدارنـد وحتی درموارد بسیاربه دقت وصحت مطالب تاریخ‌های معتبر سابق نیستند.

چنان که گذشت مقدمه کوتاه و کتاب اول کتاب العبر بـه تفصیل چگونگـی امور اجتماعی و تاریخی واصـول مطالعه آنها راشرح می‌دهد ، ازاین روایـن کتاب یا بخش که سرآغاز کتاب‌العبراست، ازهمان‌عصراین خلدون مقدمه نام گرفته وبه‌صورت کتابی مستقل درآمده‌است.مقدمه که خوشبختانه نسخه‌های کهن متعددی

---

۱ ــ مقدمه (عربی)، ص ۷ ، (فارسی) ص ۸

از آن در دست‌است، درسال ۷۷۹ درطی‌پانزده‌ماه درقلعه‌ابن سلامه نگارش یافت. ولی این خلدون درسال های بعد برای اصلاح وتکمیل آن که اساسا از محفوظات او مایه گرفته بود، به‌کتابخانه‌های تونس ومصررجوع کرد.

مطالبی که درمقدمه آمده‌اند ، بردو گونه‌اند:

۱ـ مطالبی اصلی برای هموار کردن زمینه تحقیقات اجتماعی.

۲ـ مطالبی فرعی برای نقدورد معتقدات غیرعلمی.

مقدمه شامل فصل‌های فراوان است. ولی برروی هم به شش بخش تقسیم می‌شود: نخست درعمران (اجتماع) بشری بطور کلی وانواع گوناگون اجتماعات و سرزمینهای آبادان ومسکونی که این اجتماعات درآنها تشکیل یافته‌است. دوم درعمران (احتماع) بادیه‌نشینی و بیان قبیله‌ها واقوام وحشـی. سوم در دولتها و خلافت وپادشاهی وذکر مناصب وپایگاههای دولتی. چهـارم در عمران (اجتماع) شهرنشینی وشهرهای بزرگ وکـوچك پنجم درهنـرها ومعـاش وکسب وپیشه وراههای آن. ششم در دانشها وکیفیت اکتساب وفراگرفتن آنها [۲].

ابن خلدون درمقدمه می‌رساند که امور طبیعی تابع نظام‌علت ومعلولی‌هستند وباید برای شناخت این نظام دانش‌ها یا روش‌ها علمی جدید ابداع کرد. کاری که پیشرازاو در عالم اسلام سابقه نداشته است . و هدف ما در تألیف کتاب اول این تاریخ همین است ... و باید دانست که سخن راندن در ایـن هدف ، نوظهور و شگفت انگیز وپر سود است ... وسوگند یاد میکنم که من آگاه نشده ام هیچکس از عالمان در مقاصد این هدف سخن براند . [۳]

کفتنی است کـه ابـن خلدون در مجلس درس خـود در مصر ، برخی از مطالب مقدمه را هم درس داده است . ابـن عمار نزد او مقدمه را خوانـده و به

۱ـ مقدمه (فارسی) ، ص ۶۳ ، دیباچه

۲ـ مقدمه (عربی)، ۴۱ (فارسی) ، ۷۸

۳ ـ مقدمه (عربی) ، ص ۳۸ (فارسی) ص ۷۰ ـ ۶۹

روایت ابن حجر، سخاوی درمحضر درس تاریخ ابن خلدون شرکت داشته است[1] ظاهراً بخش هایی از مقدمه مخصوصاً بخش های فقهی که در مجلس ابن خلدون تدریس می شده است ، با تفصیل بیشتری بیان شده اند .

پس از ابن خلدون با وجودی که شاگردان و پیروان فراوانی از او مانده بودند تاریخ العبر و مخصوصاً مقدمه چنان کـه در خورآن هاست مـورد توجه قرار نگرفتند و فقط بعد ها که عثمانیان حکومت وسیعی تشکیل دادنـد ، مسائل اجتماعی وتاریخی مطمح نظر افتادند وآثار ابن خلدون از بوته فراموشی درآمد. بالاتر از این اروپائیان به طور غیر مستقیم‌از قرن های شانزدهم و هفدهم ومستقیماً از قرن نوزدهم‌از مقدمه بهره جستند وبه ترجمه‌ونشرآن همت گماردند. دوساسی[2] در ۱۸۰۶ با ترجمه بخشهائی از مقدمه ، ابن خلدون را به مغرب زمین شناسانید .

در ۱۸۲۱ فون هامر [3] به زبان فرانسه مقاله ای انتشار داد و رئوس مطالب کتاب ابن خلدون را معرفی کرد .

در ۱۸۳۵ گرف وه [4] در این بـاره مقاله ای بزبان انگلیسی نـوشت سپس فلینت [5] درکتاب خود، تـاریخ فلسفه تاریخ بـه تجلیل اثـر بزرگ ابـن خلدون دست زد .

در ۱۸۶۳ دوسلان [6] مقدمه را به فرانسه گردانید . و سپس روزنتال [7] آنرا به صورتی منقح به زبان انگلیسی ترجمه کرد .

از اواخر قرن ۱۹ به ایـن سو ، جامعه شناسی ابـن خلدون مـورد تـوجه

---

1 - Rosentval History of Muslim Historiography P. 148

2 - De Sacy
3 - Von Hammer
4 - Grefve
5 - Flint
6 - De Slane
7 - Rosenthal

دانشمندان اجتماعی مغرب زمین قرار گرفت . در ۱۸۹۹ گوم‌پلوویچ [1] فصلی از کتاب رسالات جامعه شناسی‌خود را به « یك جامعه شناسی‌عرب درسده‌چهاردهم» اختصاص داده و برای اول بار حق مقام جامعه شناسی ابن خلدون را گذارد ، اما گوم پلوویچ یکی از بنیاد گذاران « نظریه ستیزه اجتماعی » [2] فقط برخی ازوجوه جامعه شناسی ابن خلدون را بمیان نهاد ، چنانکه هوادار کنون آن نظریـه یعنی اوپن هایمر [3] نیز در کتاب دولت تنها به ذکر بخشی از آئین ابن خلدون که مؤید برنامه اصلاحات ارضی او بود ، پرداخت .

بی گمان «نظریه ستیزه اجتماعی» نظریه مهمی است ، ولی کتاب ابن‌خلدون در انحصار این نظریه نیست و موضوعات مهم دیگر مانند مختصات جامعه هـای خانه بدوش و شهر نشین و روابط متقابل این دو و چگونگی مهاجرت و برخورد فرهنگی و تحرك ذهنی را در برمیگیرد .

---

1 - Gumplowicy
2 - Social Conflict
3 - Oppenheimer

فصل دوم

ابن‌خلدون درعرصه‌فلسفه وروش علمی وچگونگی آنها پیش‌وپس‌ازوی

بی گمان جهان بینی عبدالرحمن بن‌خلدون مانند هر جهان بینی والای دیگر ناگهانی نیست ، بلکه ازمواریث اجتماعی جامعه او وجامعه هـای دیگری کـه به طورمستقیم وغیرمستقیم تأثیر گذاشته‌اند، سرچشمه می گیرد.

پیش‌از ابن خلدون درعالم اسلام وبخش‌های‌دیگری ازجهان که باعالم‌اسلام درارتباط‌بودند، فیلسوفانی‌وجودداشتند ودرباره کائنات‌وازآن‌جمله انسان وزندگی اجتماعی اودست به تحقیق زدند، این‌هم مسلم است که دست‌کم بخشی‌ازآثارآنان آبشخور معنوی‌ابن‌خلدن بوده‌است . بنابر این برای تعیین مقام علمی ابن‌خلدون و درجه ابتکار واستقلال فکری‌او ، افکندن نگاهـی سریع به مرده ریگ‌اندیشمندان بزرگ پیش‌از اوضرورت دارد. پیش ازمسلمین ، درجامعه‌های کهـن‌بالاخص‌چین وهندویونان وروم‌فلسفه‌ها وعلوم گوناگون‌پدید‌آمدند. ولی‌جامعه‌های‌یونانی ورومی اولا از این لحاظ بربقیه پیشی گرفتند، وثانیا در عالم اسلام تاثیری‌عمیق‌تر گذاشتند ژرف‌ترین نظام‌های‌فلسفی یونان وروم به وسیله افلاطون‌وارسطوپایه‌گذاری شدند.

این دو نظام سراسر هستی محسوس وغیرمحسوس راموردِ بحث قراردادند و به جامعه انسانی نیز توجه بلیغ مبذول داشتند. بااین همه‌نه فیلسوفان و نه تاریخ دانان وجغرافی شناسان یونان‌وروم باآن‌که به امورسیاسی واقتصادی واخلاقی جامعه‌ها عنایت ورزیدند، سایرشئون اجتماعی ومهاجرت وتجارت راچنان‌که باید مورد تحلیل قرارندادند. به این معنی‌که یا اصلابه‌این شئون نپرداختند ویاتنها به‌اشاراتی بسنده‌کردند. مطالعات آنان درباره شئون اخلاقی وسیاسی و احیانا اقتصادی هم مبتنی برروش‌هایی سنجیده ومشخص نبود. گاهی برمسموعات تکیه می‌زدند وزمانی ازتعقل واستدلال به تبیین اموراجتماعی دست می‌یازیدند. ولی به ندرت ازمشاهده مستقیم سود می‌جستند.

درقرن پنجم‌پیش ازمسیح،هرودوتوس[1] تاریخ نویس نامدار یونانی‌ومعروف به پدرتاریخ درکتاب‌تاریخ خود درچندموردامور‌اجتماعی را تحلیل‌کرد. درهمان قرن، مورخ‌یونانی دیگر توکی دی دس[2] باآن‌که سیاست راموردِ تأکید قرارداد، درکتاب‌جنگ‌های پلوپونه ، به‌برخی ازشئون غیر سیاسی وازآن جمله مهاجرت اشاره‌کرد.

فیلسوف بلند پایه یونانی ، افلاطون درکتاب‌جمهوری نظریه جامعی درباره جامعه تنظیم‌کرده امااین‌کتاب باهمه اهمیت خود، نه تحقیقی علمی‌است‌نه گزارش تاریخی، بلکه شرح جامعه‌ای است تخیلی که‌حتی خود افلاطون آنرا تحقیق‌پذیر نمی‌دانست. درواقع افلاطون‌که درعصرخود شاهد فسادجامعه شهرهایی مانندآتن است برای‌اصلاح وضع مطابق تصوراتی‌که ازاجتماع اسپارتیان داشت جمهوری رانوشت.

افلاطون‌درجمهوری لزوم‌زندگی‌اجتماعی واهمیت عوامل‌حیاتی جغرافیائی واقتصادی وسیاسی جامعه وراه اصلاح‌آن را براساس تصورات خودنشان داده‌ولی در رساله‌نوامیس به واقعیت‌های تاریخی توجهی بیشترمبذول داشت وسیرجبری

1- Heradotus 2- Thukidides

جامعه و مراحل آن را باز نمود . افکاز اجتماعی قرن ها در علوم اجتماعی مؤثرافتاد. افلاطون نخسین متفکری بود که بانظری وسیع به مسایل جامعه شهری نگریست و وجود جامعه را معلول عقد قراردادی میان مردمی که از هرح ومرج رنجورشده‌اند انگاشت‌نظریه قرارداد اجتماعی[1] که‌در عصرجدیدبسیاراهمیت‌یافت وبه وسیله‌امثال‌روسو گسترده شد، ازاینجابرخاست. افلاطون بامانند کردن جامعه‌به به موجودزنده، زمینه نظریه اورگانیسم‌اجتماعی[2] راهم که درقرون‌اخیریکی‌ازارکان علوم اجتماعی بوده‌است، فراهم‌آورد.

ارسطو، حکیم بزرگ یونانی درسده‌چهارم‌پیش‌ازمسیح که‌قرن‌ها برفرهنگ انسانی سایه افکند وتعالیم اودرعالم مسیح باتعالیم انجیل رقابت کرد، مانند استاد خود، افلاطون به اموراخلاقی‌وسیاسی واقتصادی گرایید. ارسطو درمطالعه‌امور کمتر ازافلاطون‌ازقیاس بهره‌جست وبراستقراء نیزتکیه‌زد. ارسطوباآن که‌به روش استقراء تحقیق می کرد وبادقت‌آرای خود رابه میان گذارد، نظراودرباره زندگی اجتماعی به قدرنظریه افلاطون جامع‌وروشن‌نبود. ارسطو در رساله‌سیاست وسایر آثارسیاسی خود درامورا‌جتماعی تعمق کرد وبه دقت موضوع مهاجرت رامورد مطالعه‌قرار داد، وحقایق اجتماعی بسیارواز‌آن جمله منشأ انسان‌و گروه‌های‌اجتماعی وعدالت‌ونتایج معنوی شهرنشینی را دریافت ومانند استادخود، افلاطون موضوع اورگانیسم اجتماعی را پیش کشید.

پس‌از ارسطودرنظام‌فلسفی‌رواقی‌واپیکورسی‌به‌همان شیوه او امور اجتماعی رامطرح کردند. جامعه رامانند طبیعت امری طبیعی ودر خور مطالعه منظم دانستند. اپیکورسیان برای مطالعه جامعه روشی عینی به کاربردند ومستقیمابه مشاهده‌واقعیت پرداختند. رواقیان موضوع برابری افراد بشروروابطبین‌المللی را به پیش کشیدند

1- Sociol Contract

1- Sacial organism

اکثرحکیمان پس‌ازاسطو وازآن جمله پولی بیوس[1] مورخ یونانی قرن دوم پیش‌از مسیح جزبه اشاره درباره شئون غیرسیاسی جامعه سخن نگفتند. فقط استرابون[2] جغرافی‌دان‌یونانی‌درقرن‌اول بعدازمسیح‌ازاین محدودیت‌مستثنی‌است، وی‌در کتاب جغرافیای خود که درفاصله سال ۱۷و۲۳ پس‌ازمسیح به صورت نهائی درآمدظهور حکومت واشکال آن ونیزآموزش‌وپرورش وهنرها وعوامل جغرافیائی مؤثردر جامعه راتشریح کرد وبه علمای اجتماعی‌قرن بعدالهام داد.

فرزانگان‌رومی‌مانندچی‌چرون[3]وسه نگا[4]اساساپیرواندیشمندان‌بزرگ‌یونانی بودند. فقط لوکرسیوس، بزرگ‌ترین‌حکم اپیکورسی روم درقرن‌اول‌قبل ازمسیح در منظومه پیدایش موجودات سیرتکامل انسان وتحولات اجتماعی رابه‌صورتی شاعرانه بیان کرد وبرخی‌ازمفاهیم کنونی علوم اجتماعی مانند تنازع‌بقاء وبقای انسب را رسانید.

درعالم اسلام‌حکیمان افکارفیلسوفان یونانی را موردبحث‌وتدقیق قراردادند ابن‌مسکویه در طهارةالأعراق فی‌علم‌الاخلاق وفارابی درآراء اهل المدینةالفاضله موضوع مدینه فاضله رادر میان نهادواخوان الصفاسیاست راعلمی دانستند مشتمل برپنج بخش سیاست نبوی وسیاست پادشاهی وسیاست عامه وسیاست خاصه و سیاست‌ذاتی. وسعت گرفتن عالم اسلام‌وبرخورد اقوام وفرهنگها وسیروسیاحت و نیر ترجمهٔ کتابهای تاریخی وجغرافیائی، مسلمین رابه نوشتن کتاب در جغرافیا وتاریخ وهمچنین فرهنگ زندهٔ جامعه‌ها برانگیخت. پس کثیری ازمحققان به تاریخ نویسی وقلیلی به‌واقعه‌نویسی یعنی ثبت مشاهدات‌اجتماعی خودپرداختند،وکتابهای بزرگ و فراوانی مانند تحقیق ماللهند بیرونی وتاریخ الرسل والملوك طبری و مروج الذهب مسعودی وکامل التواریخ ابن اثیر و سراج الملوك طرطوشی به وجود آمدند.

1- Polybius　　2- Strabon

3- Ciceron　　4- Seneca

تاریخ‌نویسان اسلامی گاهی به ثبت اوضاع جامعه یا دوره‌ای معین پرداختند و گاه تاریخ عمومی فراهم آوردند. به‌زبان ابن‌خلدون، گروهی از آنان بطور جامع و کامل درباره دولتها و ملتهای پیش از اسلام سخن رانده‌اند، مانند مسعودی و دیگر کسانی که وی را پیروی کرده‌اند. دسته دیگری پس از ایشان از روش کلی و عمومی به کنار رفته و بمسائل معینی پرداخته‌اند. هدفهای دورود راز ازرها کرده و خصوصیات، و غرائب عصر خویش را گرد آورده‌اند. اخبار ناحیه و شهر خود را کاملا فراهم آورده بتاریخ دولت و کشور خویش اکتفا کرده‌اند، چنانکه ابن‌حیان نویسنده اندلس ودولت اموی آن سرزمین وابن‌الرقیق مورخ افریقیه ودولتی که در قیروان بود، این شیوه را برگزیده‌اند[1] برروی هم محققان اسلامی ــ چه آنان که به مسائل کلی و وسیع وچه آنان که به مسائل جزئی و محدود دست می‌بردند ــ درتشریح جزئیات اصرار می‌ورزیدند. ولی از تعمیم و تنظیم طرح‌های کلی ناتوان‌بودند. مورخان پیشین عرب مانند شاعران عرب به توانایی درادراك دقیق جزئیات ممتاز هستند. لکن نمی‌توانستند حادثه‌ها را چنان‌که بایدبه طورجامع به‌هم ربط دهند. وقتی که امپراتوری ایشان وسعت گرفت افق عقلی آنان نیز پهناور شد. درآغاز کارماده فراوانی گردآمد وفرهنگ ایشان درزمینه تاریخ وجغرافیا گسترش یافت.[2]

نکته‌ای راکه اقبال لاهوری درمورد ایرانیان نوشته‌است دراین موردهم راست می‌آید: نسبت به‌دقایق فکری بی‌شکیب است. ولی‌توان آن‌ندارد که از مشاهده واقعیت‌های پراکنده به‌اصول کلی‌پی‌برد و به تنظیم نظام‌های فکری پردامنه بپردازد . . . . چون پروانه‌ای سرمست از گلی‌به گلی پرمی کشدوظاهرا هیچ گاه صورت کلی باغ را درنمی‌یابد.[3]

مطالعات تاریخی درمیان علوم اسلامی همان‌مقامی را داشت که درطبقه بندی

۱ــ مقدمه (عربی) ص۵ (فارسی) ص۴۰

۱ــ دی‌بور: تاریخ فلسفه دراسلام ص۷۰.

۲ــ اقبال لاهوری: سیرفلسفه درایران ص۱۳

ارسطو ازعلوم. یونانیان پس‌از بسط فلسفه وانشعاب آن به شاخه‌های گوناگون، ناگزیر ازطبقه‌بندی علوم‌شدندبه صورتی که ارسطو ترتیب داده است ومنطقی ترین طبقه‌بندی‌یونانی‌است وقرن‌ها دوام آورده‌است. طبقه‌بندی عموم حکیمان‌اسلامی ازعلوم‌نیزهمانند‌این‌طبقه بندی‌است که‌به‌وسیله کتاب اخلاق‌نیکوماخوس[1] به مسلمین رسید،وچنان که می‌دانیم‌این کتاب‌یکی‌ازنخستین آثار ارسطو است که به‌عربی‌ترجمه شده‌است. مسلمین‌ترجمه کتاب‌اخلاق نیکوماخوس وتفسیرو تلخیص‌آن را بخوبی وپیش‌از کتاب‌های‌اخلاقی دیگرارسطو می‌شناختند واز آن در بعضی‌مواردباذکرنام یابدون آن استفاده بسیار کرده‌اند. مثلا کندی وعامری وابوعلی مسکویه وبه‌پیروی او، نصیرالدین طوسی وجمال الدین دوانی.[2]

طبقه بندی علوم ارسطویی‌در مفاتیح‌العلوم چنین‌آمده‌است:

فلسفه به دوجز تقسیم می‌شود: یکی‌جزءنظری ودیگرجزعملی. برخی‌منطق راسوای این دوجزء دانسته وقسم‌سوم قرارداده‌اند وبرخی دیگرآن راجـزئی از اجزاء علم نظری به حساب آورده‌اند. برخی دیگر منطق راآلت فلسفه شمرده‌اند وبرخی دیگرهم جزئی ازفلسفه وهم الت تحصیل‌آن دانسته‌اند جـزء نظری به سه قسمت تقسیم‌می‌شود:

۱ـ قسمتی که درآن اشیائی که دارای عنصر وماده هستند، بررسی می‌شوند واین قسم را علوم طبیعی می‌نامند.

۲ ـ قسمتی کـه درآن مطالبی مـورد بررسی قرار می گیرند که از عنصر و ماده بیرون هستند. این قسم را علم امور الهی می‌نامند ودر یونانی قاولوجیانامیده می‌شود.

۳ ـ قسمتی که درآن از اشیائی که دارای ماده وعنصرهستند، بحث نمی‌شود بلکه درمورد چیزهایی تحقیق می‌شود که درماده موجود است، مانند مقادیر اشکال

1- Aristatle Nicomachus Ethics , VI

۲ـ دکترصدیقی. مقدمه براصول حکومت‌آتن ، اثرارسطو ص یو

حرکات وامثال آن‌ها. این قسم را علم تعلیمی وریاضی می‌نامند. پس این دانش بین دانش برتر یعنی الهیات و دانش فروتر یعنی طبیعیات قرار دارد . . .

فلسفه عملی سه قسم است:

۱ ـ قسم اول رفتار مرد با خویشتن یا با شخصی معین. این قسم را علم اخلاق می گویند .

۲ ـ قسم دوم سازمان دادن امور نزدیکان. این قسم را تدبیر منزل می‌نامند.

۳ ـ قسم سوم سامان دادن کار عموم. این قسم را اداره اجتماع و ملت و کشور می گویند [۱] «اکثرفیلسوفان اسلامی مانند فارابی‌وابوعلی سینا وقطب الدین و نصیرالدین این طبقه بندی را پذیرفتند و فقط معدودی چون اخوان صفا آن را دگرگون کردند. بااین‌وصف طبقه بندی‌های جدید نیز تفاوت بارزی با طبقه بندی ارسطو ندارد. به عنوان نمونه طبقه بندی افضل‌الدین‌کاشانی را نقل می کنیم:

دانش‌ها پنج اند: علوم ربانی و علوم منطقی و علوم تعلیمی و علوم طبیعی و الهی و علوم مدنی و فقهی و کلامی. » علم مدنی از انواع افعال ورفتار ارادی واز ملکات و اخلاق وسجایا و عاداتی‌که افعال و رفتار ارادی از آنها سرچشمه می گیرند ، بحث می کند . . . . ونیز از طبقه بندی نتایجی که این افعال ورفتار برای ایجاد آنها از انسان سرمی‌زند، گفتگو می کند وبیان می‌داردکه برخی‌از این نتایج سعادت حقیقی است‌وبرخی دیگر پنداری وظنی . . . .کارهایی‌که وسیله‌آنها می‌توان به سعادت حقیقی رسید، خیرونیکوکاری وفضایل است وسوای آنها شروروزشتکاری ونقایص است. راه ایجاد فضیلت دروجود انسان آن است که افعال را به‌کاربندند. واین کار امکان پذیر نیست مگر به وسیله حکومتی . . . . حکومت دونوع است: اول حکومتی که بتواند افعال‌وسنن وملکات ارادی را در مردم جای‌گزین‌کند. چنین حکومتی را حکومت یاریاست فاضله‌گویند . . . .دوم

---

۱ ـ خوارزمی: مفاتیح العلوم ص ۱۲۸ ـ ۱۲۷ .

حکومتی است که در شهرها ومیان مردم افعال واخلاقی را رواج دهد که مایه سعادت پنداری است یعنی در حقیقت سعادت نیست. نام این نوع حکومت ریاست جاهلی یاحکومت جاهلیت است. . . . این مطالب در کتاب بولیطقی (کتاب سیاست) ارسطو موجود است. »

حکیمان اسلامی مانند فیلسوفان یونانی. دانش تاریخ را ازجمله علوم نمی‌شمردند. ودرباره مقام آن درمیان علوم تأمل کافی نمی کردند. مطالعات تاریخی درشمارفن یعنی اعمال علم می‌آمد و وابسته فلسفه عملی یعنی اخلاق وتدبیرمنزل و سیاست مدن محسوب می‌شد. با این همه بسیاری ازمورخان درمقدمه‌های کوتاهی که برتاریخ های خود می‌نوشتند. درباره مقام واهمیت وفایده مطالعه تاریخ بحث هایی مختصر می کردند. (گفتنی است که کتاب مقدمه ابن خلدون صورت مفصل همین مقدمه‌های مختصر است). مطابق مفاد این‌ها. مطالعه تاریخ وسیله‌ای است برای تکمیل دانش‌های دیگر یا توفیق در زندگی عملی در واقع اکثر مورخان اسلامی یا مانند طبری عالم دین بودند یا مانند ابن مسکویه و بیرونی به فلسفه می‌پرداختند ویا مانند مسعودی از هر دورشته بهره داشتند. مسعودی می‌خواست که مسائلی فلسفی مانند رابطه محیط طبیعی و جامعه انسانی را از تاریخ استنباط کند ابن مسکویه می کوشید به برکت تاریخ به‌قوانین اخلاق وسیاست راه برد.

مورخان اسلامی به شیوه جمعی از محققان دینی که برای گرد آوردن وسره کردن اخبار و احادیث علوم یافنونی مانند علم درایة الحدیث و علم رجال ترتیب داده بودند، برروی هم از دو روش متابعت می‌کردند: روش نقلی یا اخباری و روش عقلی یا اصولی، اکثر محققان بنابر روش نقلی خبری را صادق می‌شمردند که به اتکاء اسناد بتوان آن را به مبدئی معتبر که به نظر اهل تسنن فقط شخص پیغمبر باشد رسانید واقلی از محققان مطابق روش عقلی برخبری که از مقبولیت عقلی برخوردار بود وبا اصل علیت تطبیق می‌کرد اعتبار می‌نهادند . روش نقلی بیشتر جنبه اسلامی داشت و روش‌عقلی بیشتر از فلسفه یونانی متأثر بود. اصحاب

نقل مانند طبری از متکلمان اشعری که فقط، مشاهده مستقیم را یقینی می‌دانستند، پیروی می کردند و بر آن بودند که خبر معتبر باید به مشاهده مخبری صادق منتهی شود. به‌قول شهرستانی عنایت ایشان به تحصیل احادیث و ترتیب اخبار است و احکام مبتنی برنصوص دارند وبه قیاس جلی وخفی رجوع نکنند مادام که براثری وخبری قادر توانند بود.«[1]

و همچنین» حجت در چیزی که غایب باشد، اقامت نمی‌پذیرد الابه خبر بیست‌شخص که یکی از ایشان اهل بهشت باشدیا بیشتر، وزمین‌از جماعتی که‌اولیاء معصوم باشند که ارتکاب کبایرود روغ نکنند، خالی نمی‌تواند بود. سخن این طایفه حجت باشد نه تواتر، که تواند بود که جماعتی نامحصور که خدایشان نتوان کرد مادام که اولیاء خدا نباشندومعصوم نباشند، دروغ گویند. «[2] طبری خود در مقدمه کتابش تاریخ را درشمار علوم نقلی می‌آورد و تصریح می کند که در کتاب او اخباری هست که باعقل راست نمی‌آیند و بایدآن‌ها را تعبداً پذیرفت. شناخت اخبار ـ چه در گذشته و چه در آینده ـ برای مردمی که شاهد حوادث نبوده‌اند و در میان آن‌ها بـه سرنبرده‌اند فقط ازراه اخبـار خبر رسانـان میسر می‌شود و به استنباط عقل واندیشه دست نمی‌دهد. [3]

«اصحاب عقل مانند مسعودی درمقابل اهل نقل، به پیروی از معتزله،برآنند که در مورد صحت خبر، دلایل قوی باید ومعنوی» بغدادی اخباری راکه موجب علم ضروری نمی‌شود، انکارکرد [4] «و حجیت تواتـرو اجماع را برداشته و قیاس وخبر واحد را نیز باطل شمرده است.» [5]

---

۱ ـ شهرستانی: ملل ونحل، ص ۳۲۴ .

۲ ـ همان ص ۷۳ .

۳ ـ طبری: تاریخ الرسل والملوك جلد اول ص ۷ .

۴ ـ بغدادی: الفرق بین الفرق ص ۱۲۳ .

۵ ـ همان ص ۱۴۶ .

جهان شناسی ابن خلدون

جهان شناسی[1] فیلسوف یعنی بینش او در باره چگونگی کلی واقعیت‌های بیرون از او یکی از ارکان مهم فلسفه او به شمار می‌رود ودر تعیین روش او سخت مؤثر است. بی گمان جهان شناسی عبدالرحمن بن‌خلدون نیز از این اصل مستثنی نیست.

جهان شناسی ابن خلدون اساسا از جهان شناسی مشائیان به دور نیست. در این جهان شناسی خدا جهان را آفریده است و جهان سربه سراز چهار عنصر ترکیب یافته است. جهان همواره در تغییر است وهمه چیزها در سیرتکون خود به دوره کمال ذاتی خود می‌رسند و سپس به فساد می گرایند. به زبان ابن خلدون «جهانی که از عناصر مرکب است از آن روکه حادث است، دستخوش فسادقرار می گیرد. هیچ امری ـ چه ذاتی چه عرضی ـ از فساد برکنار نمی‌ماند.»[2]

در این جهان‌تغییر پذیر عناصر در تبدیل واستحاله‌اند. «این جهان رابا همه آفریدگانی که در آن هست، چنان می‌بینیم که برشکلی از ترتیب و وابستگی‌علل به معلولات و پیوستگی‌کائنات به یك دیگر وتبدیل و استحاله بعضی از موجودات به بعضی دیگر استوارست. شگفتی‌های جهان بدین جاسپری نمی‌شود وبه غایت آن‌ها نتوان رسید. از جهان محسوس جسمانی آغاز می کنم. عالم عناصر راکه‌به چشم می‌بینم، مثال می‌آورم که چگونه درجه به درجه اززمین بالا می‌رود ونخست به‌آب و آن گاه به هوا می‌رسد وسپس به‌آتش می‌پیوندد. چنان‌که یکی به‌دیگری پیوسته است وهریك استعداد آن را داردکه به عنصر مجاورش تبدیل شود، یعنی به درجه برین برآید یابه مرحله فرودین بپیوندد. گاهی هم عناصر به یك دیگر تبدیل می گردند. عنصر برین لطیف تراز عنصر پیش از آن است، وهمه به‌عالم

1- Cosmology

۲ ـ مقدمه (عربی) ص ۱۴۶. (فارسی) ص ۲۶۵ .

افلاك منتهی می‌شوند و این عالم لطیف ترین عالم هاست.» [1]

زمین مابخشی از جهان است. «در کتب حکیمانی که در احوال جهان می‌نگرند آمده است که شکل زمین کروی است وعنصر آب آنرا فرا گرفته چنانکه گوئی زمین چون دانه انگوری برروی آب است، آنگاه آب از برخی جوانب آن زائل شده از آن سبب که خدا اراده کرد جانوران را در روی زمین بیافریند وزمین را بوسیله نوع بشر که بردیگر جانوران سمت خلافت دارد آبادان کند وممکن است توهم شود که آب در زیر زمین است ولی چنین نیست بلکه زیرواقعی و طبیعی زمین وسط کره آن باشد وبسبب ثقلی که در اشیاء است همه چیز بدان مرکزرانده می‌شوند واما جوانب دیگر زمین وآبی که زمین‌رافرا گرفته برفراز آن است واگر گفته شود قسمتی از آن در زیر زمین است، باعتبارو نسبت جهت دیگر آن خواهد بود.» [2]

زمین مشتمل برهفت بخش یا اقلیم است.

«گویند قسمت مکشوف زمین باندازه نصف یاکمتر، از تمام کره زمین است واین قسمت ربع آن معمور است و این ربع مسکون بهفت قسمت تقسیم میشود که آنها را اقالیم هفتگانه می‌نامند وخط استوا کره زمین را بدونیم ازمغرب به مشرق بخش می‌کند وآن خط طول زمین وبزرگترین خط در سطح کره آن است چندانکه منطقه فلك البروج ودائره معدل النهاربزرگترین خط درفلك است ومنطقة البروج به سیصد و شصت درجه تقسیم می‌شود وهردرجه از مسافت زمین، بیست‌وپنج فرسخ است.» [3]

اقلیم‌های‌زمین‌مطابق چگونگی‌آب وهوای خود، ازلحاظ‌جمعیت وآبادانی متفاوت‌اند. هرکس به مشاهده وخبرهای متواتر درمی‌یابدکه عمران‌اقلیم‌نخست و

---

۱ ــ مقدمه (عربی) ص ۹۵. (فارسی) ص ۱۸۱.
۲ ــ مقدمه (عربی) ص ۴۴. (فارسی) ص ۸۲.
۳ــ مقدمه (عربی) ص ۴۵ (فارسی) ص ۸۳

دوم‌ازدیگراقالیم بعدازآن‌ها کمتراست. این‌دو اقلیم‌را سرزمنمهای پهناورنامسکون وریگزارها ودشتهای بی‌آب‌وگیاه ودریای هند که درخاورآنهامی‌باشد فراگرفته است.این‌دواقلیم‌ازلحاظ‌جمعیت‌واقوام‌گوناگون حائزاهمیت‌نمی‌باشندونواحی آباد وشهرهای آن‌ها نیزبهمان نسبت فراوان‌نیست ولی‌اقلیم سوم وچهارم وآن چه‌پس‌از آن‌هـا است بـرخلاف‌اینست دشتهای سوزان بـی‌آب‌وگیاه درآنها انـدك است وریگزارهای آنهانیزیااندك‌ویانایاب‌می‌باشد.شماره ملت‌هاومردم‌آنها ازحدمی گذرد ونواحی‌آبادوشهرهای‌آنهااز اندازه شماره بیـرون‌است‌وعمران اقالیم مزبـور در فواصل میان اقلیم‌سوم تاششم‌است‌لیکن قسمت جنوب سرتاسرنامسکون می‌باشد و وبسیاری‌از حکیمان یادآور شده‌اند کـه علت آن گرمای شدیـد وکـمی انحراف خورشیددرآن ناحیه ازسمت رئوس است.[1]

موجودات زمین درجریان تغییردائم خود نمودار نوعی تکامـل‌اند. انسان رأس هرم تکامل‌است، بیان ابن خلدون درباره تکامل طبیعی‌انـسان بـابیان‌متعارف حکیمان اسلامی تفاوت دارد. باید بدین‌جهان موالید درنگریم وببینیم چگونه بـه ترتیب نخست ازکان‌ها وآن‌گاه ازگیاهان‌وسپس ازجانوران آغازمی‌شود ـ آن‌هم بدین‌شکل بدیع که کاملا درجه به‌درجه می‌باشد، چنان‌که پایان‌افق کـان‌ها به آغاز افق گیاهان پستی که تخم‌ندارند، پیوسته‌است وپایان افق گیاه‌ها مانند درخت‌خرما وتاك به‌آغازافق جانوران ماننددحلزون وصدف‌متصل‌است که‌به‌جز قوه‌لمس‌درآن‌ها نیروی دیگری یافت‌نمی‌شود. معنی پیوستگی واتصـال دراین موالید این‌است کـه پایان افق هریك ازآن‌هابسیار مستوراست‌که درشمار آغاز افق مرحله پس از خود درآید. عالم جانوران رفته‌رفته توسعه یافته وبه‌انواع گوناگونی درآمده‌است ودر تکوین تدریجی به انسان منتهی شده‌است‌که صاحب‌اندیشه وبینش‌است واز عالم

۱ــ مقدمه (عربی) ص ۴۹ (فارسی) ص ۹۰

میمون[1] که در آن‌حس وادراك گرد آمده ولی هنوز به اندیشه وبینش نـرسیده است بدین پایه ارتقاء می‌یابد واین نخستین افق انسان پس‌از عالم‌حیوان است. این‌است نهایت مشاهده ما،[2]

انسان‌نفسی داردوبدنی. نفس‌انسانی‌ازنظرنهان است وبه‌چشم دیده نمی‌شود ولی‌آثار آن دربدن نمودارمی‌باشدچنان که‌می‌توان گفت‌بدن و همه اجزای‌آن‌خواه روی هم رفته ومجموعا وخواه بطورمجزا به‌منزله ابزارنفس‌ونیروهای آن‌می‌باشد چنان که یامحل ظهورفاعلیت‌آن‌است‌از گرفتن وتصرف به‌دست وراه رفتن‌به پـا وسخن گفتن به‌زبان وحرکت عمومی بدن درحال تدافع ویـاتجلی‌گاه ادراکـات آن می‌باشد وهرچند نیروهای ادراك‌ازلحاظ درجه‌بندی بسوی نیروهای بریـن‌نفس ارتقاءمی‌یابند و از تجلیات نیروی متفکره به شمارمی‌روند که از آن به نیروی‌ناطقه هم تعبیرمی‌شود نیروهای حس ظاهری باهمه ابزار خود چون شنوائـی وبینائـی و جزاین‌ها به سوی باطن ارتقاء می‌یابند ونخستین‌آن حس‌مشترك‌است وآن نیروئی است‌که محسوسات را چون دیدنی‌ها وشنیدنی‌هاوبوئیدنی‌هـا وجزاین‌ها دریـك حالت درك‌می‌کنـد وبهمین سبب ازنیروی حس ظاهری متمایـز شـده‌است زیـرا محسوسات‌درحس‌ظاهری یکباره ودریك‌وقت فـراهم نمی‌آیند ومتمرکز نمی‌شوند آن‌گاه‌حس مشترك آن مدرکات رابه نیروی خیال می‌رساندوآن نیروئی است‌که هرمحسوس را درنفس‌تجسم می‌دهد چنانکه فقط ازمواد خارجی مجردباشد. ابزار تصرف این دونیرویعنی حس مشترك وخیال بطن اول دماغ‌است‌که قسمت مقدم‌آن

۱ـ مترجم‌ایرانی مقدمه براساس بسیاری ازنسخه‌های دستی وچاپی‌آن‌کتاب عالم قرد را عالم قدره خوانده وبه جای عالم میمونی، جهان قدرت نهاده است: در برخی ازنسخه‌های عربی، عالم قرده بصورت عالم الفـرده درآمده‌است. علت‌این اشتباه یـادستکاری غرابت و رنندگی نظر ابن‌خلدون درنظر متفکران اسلامی بوده‌است.

۲ـ ثم‌انظرالی عالم التکوین کیف‌ابتدأ من‌المعادن ثم‌النبات ثم‌الحواین‌علی‌هیئة بدیعة من‌التدریج . . وانتهی فی‌تدریج‌التکوین‌الی الانسان‌صاحب الفکروالرویةتر تفع‌الیه من‌عالم القردة الذی اجتمع‌فیدالحس‌والادراك ولم ینتهالی الرویةوالفکربالفعل ص ۹۶ مقدمه عربی

ویژه نخستین وقسمت مـؤخرآن از نیروی دوم است آن گـاه نیروی خیـال بـه واهمه وحافظه‌ارتقاءمی‌یابدکه نخستین برای دریافتن‌معانی‌جزئی‌است چون دشمنی فلان و دوستی بهمان وبخشایش پدر و درندگی گرگ وحافظه برای سپردن همـه مدرکات است چه درمتخیله آمده باشند وچه نیامده وحافظه بـرای آن به منزله خزانه‌ای است‌که مدرکات رابرای‌هنگام نیاز نگهمیدارد وابزارتصرف این‌دونیرو بطن‌مؤ خردماغ‌است‌که قسمت‌اول آن برای واهمه و مؤخرآن ویژه حافظه‌است. آنگاه همه این‌نیروها به‌نیروی فکرارتقاء می‌یابند وابزارآن بطن‌میانه دماغ‌است و به‌وسیله‌این نیروحرکت بینش وتوجه به‌سوی تعقل دست می‌دهد وازایـن رونفس بسبب‌آن پیوسته درجنبش‌است زیرامیلی درنهادآن است‌که خود را ازپستی قـوه واستعداد مخصوص بشریت رهائی بخشدودرتعقل ازمرحله قوه به‌مرحله‌فعل درآید تاازاین راه‌به عالم روحانی ملا اعلی تشبه جوید ودرادراك خوداز ابزار جسمانی یاری‌نجوید ودرنخستین مرتبه روحانیات قرار گیرد پس‌نیروی‌فکر همواره به‌سوی این مرتبه درحرکت است وبدان متوجه می‌باشد و گاهی نیزبه‌کلی ازعالم بشریت وروحانیت آن منسلخ می‌شود وبه عالم افق اعلی می‌پیوندد و این اکتسابی نیست بلکه بسبب نخستین سرشت وفطرتی است‌که خدای درآن آفریده‌است

ونفوس بشری برسه‌گونه‌است: گروهی فطرة ازرسیـدن به ادراك روحانی عاجزاند واز این روحرکت‌آن هابه جهت فرودین یعنی‌بسوی مدارك حسی‌وخیالی منحصرمی‌شود ازقبیل‌ترکیب معانی ازحافظه و واهمه بروفق قوانین معینی‌وترتیب خاصی که‌بدان‌دانش‌های‌تصوری‌وتصدیقی را استفاده‌می کنندواین‌دانش‌هامخصوص بفکراست که‌به‌بدن تعلق دارد وهمه‌آنهاخیالی ودائره‌آن‌هامحدوداست زیراازجهت مبدأ به مسائل اولیه وبدیهی منتهی می‌شوند واز آنها درنمی‌گذرند واگرآن فکر تباهی‌پذیردآن چه پس‌ازآن مسائل‌هست نیزتباهی می‌پذیرد واین مرحله غالبا دائره ادراك جسمانی بشری است‌که دریافت‌ها ومشاعر دانشمندان بدان منتهـی میشود و درآن رسوخ می‌یابند.

وگروه دیگر از نفوس بشری دراین حرکت‌فکری‌متوجه‌به‌سوی عقل‌روحانی وادراکی میشوند که بابزار بدن نیازمند نیست، زیرا آن‌ها دراین باره بـراستعداد خاصی آفریده شده‌اند ودرنتیجه دائره ادراك آنهاازمسائل اولیه وبدیهی که‌نخستین دائره ادراك بشری است درمی گذردو وسعت می‌یابد ودرتجلیگاه مشاهدات باطنی می‌خرامد واین گونه‌مشاهدات‌سراسرادراك ووجدان است وحدود وثغوری ندارد وآغاز وپایان‌آن نامعلوم‌است واین مخصوص‌مشاعرادراکات‌اولیا است‌وخداوندان دانشهای لدنی ومعارف ربانی وچنین ادراکاتی پس‌ازمرگ برای سعادت منـدان دربرزخ حاصل می‌شود.

ودسته‌سوم نفوسی هستند که فطرة برتجرد وانسلاخ ازهمه‌امـور جسمانـی وروحانی‌بشری‌آفریده شده‌اندوبه‌سوی‌فرشتگان افق‌برین‌ارتفاع می‌یابند تادرلحظه خاصی بالفعل نیز درشمارفرشتگان درآیند وبرای‌آنان شهودملأ اعلی درافقی که بدان اختصاص دارند وشنیدن‌سخن نفسانی وخطاب‌الهی درآن لحظه‌خاص حاصل شود، وایشان پیامبرانند، که خداتجرد وانسلاخ ازبشریت را درآن لحظه خاص که همان حالت وحی است ازروی فطرت بآنان ارزانی داشته وآنـرا بمنزله سرشت وجبلتی درایشان قرارداده وآنان رابرآن سرشت بیافریده‌است.[1]

شناخت شناسی

شناخت شناسی[2] یعنی بینش فیلسوف درباره مبـدأ و انـواع ملاك‌وارزش. شناخت‌شناسی عبدالرحمن بن خلدون باآن‌که صبغه مشائی دارد، ازنکات‌اصیـل تازه خالی نیست. مطابق شناخت شناسی ابن خلدون انسان‌جانوری عاقل‌است.

امتیاز اصلی انسان برجانوران دیگرهمانا اندیشه یاعقل است. اندیشه‌پس‌از کمال مرحله حیوانیت درانسان حاصل میشود واز تمیز (بازشناختن) آغازمیگردد

۱ــ مقدمه (عربی) ، ص ۹۶ــ۹۷ (فارسی) ص ۱۸۵ــ۱۸۴

2- Epistemology

چه اوپیش‌از تمیز بکلی ازدانش بی‌بهره‌است ودرزمره جانوران بشمارمی‌رود و به مبدأ تکوین خویش ازقبیل نطفه وعلقه ومضغه‌پیوسته است و آنچه پس ازاین‌مرحله برای اوحاصل میشود بعلت آنستکه خدامشاعرحس‌واندیشه رادرنهاد اومی‌آفریند. درحالت‌نخستین‌وپیش‌ازتمیز(حس کردن)هیولائی‌بیش‌نیست‌وازهمه‌دانش‌هاومعرفت هابی‌خبراست. آن گاه صورت آن‌هیولا از راه‌دانشهائی که آن‌ها را بوسیله آلات و وابزار بدن خود کسب میکند کمال می‌پذیرد وذات انسانی اودر وجود خودش به کمال می‌رسد.[1]

عقل انسانی سه مرحله دارد:

۱ـ عقل تمیزی که مقدم‌برد و مرحله دیگراست وامور را درقالب تصورات درمی‌یابد.

۲ـ عقل تجربی که پس‌از عقل تمیزی صورت می‌پذیرد وامور متعارف زندگی‌رادرقالب تصدیقات می‌شناسد.

۳ـ عقل نظری آخرین مرحله‌عقل‌است وبه امور ورای‌حس می‌پردازد[2]

انسان ازجنس جانوران‌است واو به نیروی‌اندیشه‌اش کردارهای خویش‌را انتظام می‌بخشدوچنین اندیشه‌ای راعقل تمیزی‌نامند.اگربیاری اندیشه‌خویش‌از راه عقائد وآراومصالح ومفاسدازهم‌نوعان خویش‌دانش بیند وزد چنین‌اندیشه‌ای‌را تجربی خوانند. هرگاه‌به‌نیروی اندیشه خویش‌درتصورموجودات‌خواه نهان باشند یاحاضر، ملکه‌ای حاصل کندکه آنها را آن چنان‌که هستند دریابدچنین فکری را

۱ـ ان‌الانسان قدر شارکته جمیع‌الحیوانات فی‌حیوانیته من الحس والحرکه‌والغذاء وانما تمیزعنها بالفکرالذی یهتدی به لتحصیل معاشه . ص ۴۲۹ مقدمه (عربی) (فارسی) ص ۸۸۱ ـ ۸۸۰.

۲ـ مقدمه (فارسی) ، ص۸۷۰ـ۸۶۸.

عقل نظری گویند[1]

عقل یانفس ناطقه در آغاز ولادت به‌وجهی بالقوه‌است، ولی بعد درجریان زندگی بالفعل می گردد. نفس ناطقه انسان دروی به قوه وجود دارد و به‌فعل‌رسانیدن آن نخست‌به وسیله‌دانش وادراکات‌حاصل‌ازمحسوسات تازه به‌تازه‌حاصل‌می گردد وسپس‌از راه معلوماتی که پس‌از ادراکات محسوس‌بـه سبب قوه نظری به دسـت می‌آید صورت می گیرد وادراك بالفعل وعقل محض می‌شود. آن‌گاه ذاتی‌روحانی پدید می‌آید ودراین هنگام وجودو کمال می‌پذیرد. ازاین‌رولازم‌می‌آید که هرگونه دانش ونظری به فزونی خرداوسودرساند[2] عقل‌مانندپستان‌است وهرچه بیشترمورد استفاده قرارگیرد، جوشا‌ن‌ترمی‌شود.[3] استواری درآزمایش‌هـا وتجربه‌ها بـرای فزونی خرد سودمنداست.[4]

عمل‌انسانی مسبوق براندیشه‌است واندیشه‌وابسته عمل. هرگاه‌کسی‌بخواهد چیزی بوجودآورد بسبت نظم‌وترتیبی که درمیان حوادث برقراراست ناگزیربایـد سبب یـا علت یاشرط آن راکـه بطورکلی عبارت ازمبادی آن میباشـد دریـابـد زیرا آن‌چیز بوجود نمی‌آید مگراینکه درمرحله دوم پس ازمبـادی مـزبورباشد. ومؤخرآوردن‌چیزی که‌بایدمقدم باشدیابرعکس‌مقدم‌داشتن‌چیزی که‌بایدمؤخرآورده شود امکان‌پذیرنیست ومبدأ (سبب‌یاشرط)مزبورگاهی‌دارای‌مبدأ دیگری است که ممکن نیست ایجادگردد مگرآنکه متاخر ازمبدأ نخستین واقع شودو گاهی ازایـن

۱ـ مقدمه (فارسی)، ص۸۸۰-۸۷۹. این دوقسمت درنسخه‌های‌چاپ مصروبیروت نیامده وبه نقل مترجم فارسی مقدمه فقط در چاپ‌پاریس آمده‌اند لذابه ترجمه فارسی مقدمه ارجاع گردید.

۲ـ ان‌النفس‌الناطقة للانسان انما توجه فیه‌بالقوة وان خروجها من القوةالی‌الفعل‌انماهو بتجددالعلوم والادراکات . . فوجب لذلك‌ان‌یکون‌کل نوع من‌العلم والنظر یفیدها عقلافریدا مقدمه عربی ص ۴۲۸

۳ـ مقدمه (عربی) ص۴۲۸ (فارسی) ص ۸۶۶

۴ـ مقدمه (عربی) ص ۴۲۸ (فارسی) ۷۶۶.

از این مرتبه‌هم درمیگذرد وسپس انجام می‌یابد. پس هر گاه بآخرین مبادی خـواه دو یاسه مرتبه یافزونتر منتهی شود و کاری که‌سبب ایجـاد آن می‌باشد آغاز گـردد، آن وقت باید آخرین مبدئی که اندیشه‌بدان منتهی شده‌است، آغاز شود وبنابر این مبدأ مزبور آغاز کارخواهدبود وسپس مبدأپس از آن تا آخرسبب‌هاوشرایطی که‌نخستین اندیشه او به شمارمی رفتند. مثلا کسیکه درباره ایجاد سقفی بیندیشدنخست ذهن‌اوبه ساختن دیوار منتقل می گردد وسپس پایه‌وبنیانی رادرنظرمی‌آورد که دیواربرآن‌پایه گذارده می‌شود. پس‌پای بست‌آخرین اندیشه‌اواست ، آنگاه درعمل ازپـای‌بست آغاز می کندو سپس به ساختـن دیوارمی پـردازد. وسرانجـام سقف را بنامی کند بنابراین ساختن آخرین عمل میباشد. ایـن‌است معنی گفتاری کـه گویند: آغـاز کارپایان اندیشه وآغاز اندیشه‌پایان کاراست.[1]

نفس‌انسانی بدون تجربه‌خالی ازهرنوع شناخت‌است ، اماقادربـراندیشه و تصرف درباره آنچه درتجربه می‌یابدمی‌باشد. کارحقیقی اندیشه‌آن نیست که علـم تازه‌ایرابرمامکشوف سازد، بلکـه اندیشه فقط راه شناخت رابه روی ما می گشاید، واجازه می‌دهد تا با استدلال صحیح‌از آنچه ازراه‌تجربه بدست‌آورده‌ایم، نتایج جدید بگیریم. در ایـن صورت تحقیق نظری صرف در امـوراجتماعی وتاریخی کافی نیست.

امااندیشه فرد وقتی منشأ فایده است که ازحدود تجارب فـرد تجاوز کند و برتجارب جمعی احاطه یابد. اندیشه شیفته بدست آوردن ادراکاتی‌است که دریك فردیافت نمی‌شود وازاین روانسان به‌کسانی رجوع می کندکه دردانش براوسبقت جسته‌اند یا معرفت وادراکی از اوفزون تردارند.[2]

۱ـ مقدمه (فارسی) ص ۸۸۰ـ ۸۷۹

۲ـ مقدمه (فارسی) ص۷۷۰ـ ۸۷۱

این دوقسمت (۱۰۲) درچاپ مصرو بیروت مقدمه نیامده لذابه ترجمه فـارسی آن ارجاع گردید.

کسی که اندیشه را درست به‌کار اندازد، قوانین هستی را که مبتنی بررابطه علیت‌اند، کشف‌می‌کندو به بر کمك آن‌ها موجودات‌دیگر را می‌شناسد وموافق‌مصالح خود به‌کارمی‌گمارد غفلت یامحرومیت ازتفکرصحیح انسان رادستخوش ابهام و پریشانی می‌سازد وبه‌موهوم پرستی‌سوق‌می‌دهد. ابن‌خلدون به خرافات رایج‌درمیان مردم‌سخت می‌تازد. مثلامردم شهرقابس‌افریقیه راموردتمسخر قرارمی‌دهد زیرااینان دربیان علت تب عفونی ساری درآن شهربه خرافات چنگ‌زده‌اند. بنابرعقیده آنان دراین شهرچاهی‌بوده ودرآن ظرفی مسین وجود داشته است. چون سرظرف را گشوده‌اند، دودی ازدرون آن برخاسته وموجب اشاعه بیماری تب‌عفونی درمیان مردم شده‌است. این خلدون این‌عقیده‌راموردریشخندقرارمی‌دهد ومی گوید که علت رابایددررکود هوای شهرجست.[1]

باآن‌که دنیای اواز تعصب ونادانی وموهوم پرستی سرشاراست وبا آن‌که پیشروان فکری اودریونان معتقد به ارباب‌انواع اندوبه تنجیم وغیبگویی و کهانت باور دارند درعین حال که‌مشیت‌الهی رادرهمه حوادث حاضر می‌بینند، برای تبیین اموراجتماعی‌به تعقل‌دست می‌زندوازحدود حس‌وتجربه‌خارج‌نمی‌شود، حال‌آن‌که مدت‌ها پس‌از اوحکیمانی چون ژان‌بودن[2] و بوسوئه[3] و دومستر[4] در توجیه فراز ونشیب‌های روزگاربه‌عوامل مرموز غیرمنطقی‌توسل می‌جویند. این خلدون‌باوجود اعتقاد به دخالت مشیت‌الهی درحوادث عالم، معمولا برای توجیه‌حوادث‌باروشی عقلی‌آغاز تحقیق می‌کند وسلسه علت‌های هرمعلول را درجهان محسوس‌موجود می‌جوید واساساخوارق عادت ساحران رابرخلاف‌معجزه پیغمبران باطل‌می‌شمارد. ساحران برآنند که درعالم کائنات تصرف‌کنند، درصورتی که از نظر شارع چنین

۱ــ والذی یکشف لك الحق فی‌ذلك‌ان‌هذه‌لاهویة العفنة‌اکثر ما یهیجها لتعفین‌الاجسام
مقدمه عربی ص ۳۴۸ــ۳۴۷ (فارسی) ص ۷۰۴ــ۷۰۳

2- Jeam Bodin 3- Bossuet 4- De Moistre

تصرفی حرام وممنوع است[1] درباره ساحری می‌نویسد: این دانش‌ها هنگـام پدید آمدن شرایع متروك می‌شونداز این رو که زیان بخش هستند.[2] علم تنجیم یا احکام نجوم راهم که وسیله پیش گویی است، نمی‌پذیرد. خورشیدوماه برای مرگ یازندگی هیچ کسی کسوف وخسوف نمی کنند[3]

محصول مستقیم اندیشه دانش است. انسان به سبب تنوع فعالیت های عینی و ذهنی خود از دانش های گوناگون برخوردار می‌شود. می‌توان دانش‌هـا را از لحاظ اهمیتی که دارند به‌دو بخش کرد: «دانشهای متعارفی درمیان ملت های متمدن برد و گونه است» یکی دانش هائی کـه ذاتا و مستقلا هدف میباشند همچون علوم شرعی از قبیل تفسیر و حدیث وفقه وعلم کلام و مانند طبعیات والهیات از فلسفه . دیگر دانش هائی که ابزار و وسیله فرا گرفتن علوم مزبور هستند مـانند دانشهای زبان عربی و حساب وجز آنها بـرای علوم شرعی، منطق برای فلسفه . برحسب شیوه متأخران منطق ابزار علوم کلام واصول فقه نیز بشمار می‌رود. اگـر مباحث دانش هائی کـه هدف ومقصد هستند، توسعه یابندو مسائل آنها به شعب گوناگون منشعب شود وادلـه ونظریـات تازه‌ای برای آنها کشف گردد ، هیچ‌باکی نخواهد بود.

چه این امـر سبب می‌شودکـه ملکه طالبان آنها نیرومندتر گـردد ومعانی مسائل آنها بیشتر توضیح داده شود. لیکن سزاوارنیست دانش هـائی‌راکه ابزار دیگر علوم هستند مـانند عربی و منطق وامثال آنهـا جزبه منظور اینکه تنها ابزار دیگر دانش هـا می‌باشند مورد مطالعه قرار دهیم وضرورتی ندارد کـه بـه توسعه مباحث آنها بپردازیم یا مسائل آنهارا به شعب تازه گونـاگون تقسیم‌کنیم. زیرا چنین شیوه‌ای سبب میشودکه آنهارا از مقصود اصلی خارج سازد .

۱ـ مقدمه «عربی) ص۵۰۲ (فارسی)۱۰۶۹

۲ـ مقدمه (عربی) ص۵۲۱ (فارسی) ۱۱۰۹

۳ ـ مقدمی عر ص. ۵۲۱ (فارشی) ص ۱۱۰۹

مقصود از آنها تنها اینست که ابزاری برای علوم باشند و بس.[1]

دانش ها برد و گونه‌اند :

۱ ـ دانش هـای عقلی یـا فلسفی، دانش هائی کـه انسان بـا طبیعت خـود آنها را می‌یابد، مانند علوم عـددی و علوم هندسی و علم هیئت و علم منطق وعلم طبیعی و علم پـزشکی و علم کشاورزی وعلم الهی .

۲ ـ دانش‌هائی که انسان از واضع شرع دریافت‌می‌دارد، مانند علم‌حدیث، علم فقه، علم کلام .

دانش های نقلی خود مبتنی بردانش هـای زبـانی هستند مانند : علم لغت ، علم بیان وعلم ادب .[2]

گذشته از جنبه عملی علوم فلسفی که مشتمل برعلم اخلاق وعلم تدبیر منزل و علم سیاست مـدن است، دانش هـایی فرعی وجود دارند. سائر دانش هـا فن یعنی وجه عملی یا کاربست دانش شمرده می‌شوند .

فنون یا صنایع بردو گونه‌اند:

۱ ـ فنون درجه اول مانند کشاورزی وبنائی و بافندگی و درودگری.

۲ ـ فنون درجه دوم مانند پزشکی ومامائی وخنیاگری وموسیقی‌وصحافی [3]

علوم عقلی بـر مسائلی که برای انسان طبیعی هستند، شمول دارند. «انسان دارای اندیشه‌است. بنابرایـن دانش هـای مزبور اختصاص به ملت معینی ندارند بلکه افراد همه ملت‌ها در آن هـا می‌اندیشند ودردرك مسائل و مباحث آن‌ها با هم برابرند . این دانش‌ها درنوع بشر از آغـاز عمران وجـود داشته انـد و آن‌ـ هارا به نام دانش‌های فلسفه و حکمت می‌خوانند.»[4]

---

۱ ـ مقدمه (عربی) ص ۴۳۸ (فارسی ص۱۱۴۲ ـ ۱۱۴۱

۲ ـ مقدمه (عربی) ص ۴۳۵ (فارسی) ۸۹۵ ـ ۸۹۱

۳ ـ مقدمه (عربی) ص ۴۰۵ (فارسی) ص ۸۱۵ ـ ۸۱۴.

۴ ـ مقدمه (عربی) ص ۴۷۸ (فارسی) ص ۱۰۰۷

دانش های فلسفه به چهار گونه‌اند :

«نخست دانش منطق و آن علمی است که ذهن را از لغزش درفرا گرفتن مطالب مجهول از امور حاصل معلوم، محافظت می کند وفایده آن باز شناختن خطا از صواب است در اموری که تفکر کننده در تصورات و تصدیقات ذاتی و عرضی می‌جوید و بدان وسیله درکاوش حقیقت‌کائنات (نفیا و اثباتا) به منتهای اندیشه خود آگاه شود.» پس از منطق، دانش طبیعی ودانش الهی ودانش‌ریاضی قرار دارند .

دانش طبیعی (فیزیك) پس از شناخت محسوسات مانند اجسام عنصری ومواد آنها از قبیل کان و گیاه وجانور واجسام آسمانی است. دانش الهی (متا فیزیك) شناخت امور روحانی است و دانش ریاضی (تعلیمی) شناخت مقادیر است و مشتمل است برهندسه و حساب (ارثما طیقی) وموسیقی وهیئت. [1]

دانش منطق‌مبنای همه دانش های عقلی‌است. این دانش مشتمل «برقوانینی است که بدان میتوانیم درحدودی که‌تعریفات معرف ماهیت هاهستند ودر حجت ها که تصدیق‌ها را افاده می کنند، درست را از نادرست باز شناسیم. وبیان آن‌چنین است که: اصل درادراك محسوساتی است که آن‌ها رابه‌حواس پنجگانه درمی‌یابیم و کلیه حیوانات از ناطق گرفته تاجز آن دراین گونه ادراك بایك دیگر شریك‌اند. وانسان از دیگر جانوران بادراك کلیات که مجرد از محسوسات است باز شناخته می‌شود و ادراك کلیات چنین است که ازاشخاص همانند صورتی درخیال نقش می‌بندد چنانکه برهمه آن اشخاص محسوسات منطبق می‌باشد و این عبارت از کلی است .

آن گاه ذهن میان این‌اشخاص‌همانند واشخاصی دیگر که دربرخی ازجهات باآن‌ها همانندمی‌باشند درمی نگردوبازصورتی‌در آن‌پدیدمی آید که‌براین‌دو گونه‌نیز

---

۱ ــ مقدمه (عربی) ص ۴۷۸ (فارسی) ص ۱۰۰۸ ــ ۱۰۰۷

ازلحاظ شباهت‌هائی که بهم دارند منطبق می‌شود. وهمچنان ذهن پیوسته در تجرید به کلی، ارتقامی‌جویدتاسرانجام کلی‌دیگری نمی‌یابدکه باکلی نخستین همانندباشد وبدین‌سبب کلی مزبور بسیط شمرده می‌شود.[1]

واین نوع تجرید مانندا‌ینست که ذهن‌ازاشخاص انسان صورت نوع منطبق برآن راتجرید می کند وآن گاه میان او وحیوان می‌اندیشدوبه‌تجریدصورت جنس منطبق‌برآن می‌پردازدوآن گاه به‌میان حیوان و گیاه درمی‌نگرد تاسرانجام به جنس عالی منتهی می‌شودکه جوهراست وآن وقت کلی دیگری که درهیچ چیزبا آن همانند باشد نمی‌یابدودرنتیجه عقل دراین مرحله ازتجریدبازمی‌ایستد. گذشته‌ازاین خدا در مردم اندیشه را بیافریدکه بدان دانشها و هنر ها را در می‌یابد وازسوی دیگردانش‌از دو گونه بیرون نیست‌یکی‌تصورماهیت‌ها است که بدان ادراك ساده‌ای حاصل می‌شود بی آنکه حکمی همراه آن باشد. ودیگری تصدیق است یعنی حکم کردن به ثبوت امری برای امری دیگر، ازاین روتلاش‌اندیشه‌برای بدست آوردن مطلوب به دو گونه‌روی می‌دهدیکی آن که کلیات‌را گردمی‌آورد وآن‌هارا بایکدیگر به شیوه تالیف پیوند می‌دهد وآن گاه درذهن صورتی کلی نقش‌می‌بندد که برهمه افراد خارج منطبق می‌باشد واین صورت ذهن به‌شناختن ماهیت آن اشخاص کمك می کند.

دیگرآن‌که بیاری‌امری برامر دیگری حکم‌می کند وبرای ذهن آن‌حکم‌به ثبوت می‌رسد و این نوع ادراك راتصدیق می‌خوانند وغایت آن درحقیقت[2] به تصورباز می گردد. زیرا اگراین گونه ادراك حاصل شود فایده آن شناختن‌حقایق اشیایی‌است که دردانستن اقتضامی کند.واین تلاش اندیشه گاهی به شیوه درست و گاه به روشی نادرست‌است ، وازاین رومقتضی است شیوه‌ای راکه بدان اندیشه برای بدست آوردن مطالب علمی تلاش می کند تشخیص دهیم تابدان درست‌از

۱ــ مقدمه (عربی) ص ۴۹۰ (فارسی) ص ۱۰۳۵ــ۱۰۳۰

۲ــ مقدمه (عربی) ،ص ۴۹۰ . (فارسی) ۱۰۳۲ــ۱۰۳۱

نادرست بازشناخته شود واین شیوه قانون منطق است. ومتقدمان نخستین بار که در این دانش گفتگو کرده‌اند به‌صورت تکه تکه ومطالب پراکنده سخن گفته‌اندوشیوه های آن نامهذب ومسائل آن متفرق بوده است تادر یونان ارسطو پدیدآمدواو به تهذیب مقاصد منطق پرداخت ومسائل وفصول آن‌رامرتب کرد و مباحث مزبور را نخستین دانش فلسفه‌وآغاز آن قراردادوازاین‌رواین‌علم دانش‌نخستین نامیده شد و کتاب مخصوص‌آن را بنام فص می‌خوانند وآن مشتمل برهشت‌کتاب بودچهار کتاب آن درباره صورت قیاس وچهار کتاب دیگردرباره ماده آن‌است. زیرامطالب تصدیقی به شیوه‌های گوناگون بیان می‌شود ازآن جمله تصدیقاتی است که طبیعة درآنهایقین مطلوب می‌باشد ودربرخی‌مطلوب ظن‌است وآن دارای مراتبی‌است‌از این رو درقیاس ازحیث مطلوبی مـی‌اندیشند که آن را افاده کنـد[1] وهم درآن چـه سزاوارباشد مقدمات آن بدین اعتبارمطلوب مخصوصی بشمارآید به ویژه‌ازجهت انتاج آن نیز درقیاس می‌نگرند ومی گویند نظـرنخستین از حیث ماده است کـه برای مطلوب مخصوصی خواه یقین یاظن منتج باشد. ونظـردوم ازحیث‌صورت وانتاج واز این رومنطق رادر هشت‌کتاب منحصر کرده‌اند:

۱ـ درجنس‌های عالی که تجرید محسوسات درذهن بدان‌ها منتهی می‌شود؛ وآن جنسی است که برترازآن جنسی‌یافت نمی‌شود واین قسمت راکتاب مقولات می‌نـامند.

۲ـ درقضایای‌تصدیقی وانواع آن‌هاواین مبحث‌راکتاب عبارت‌می‌خوانند.

۳ـ درقیـاس وصورت انتاج آن مطلقاوآن راکتاب قیاس‌می گویند وایـن آخرین نظراز لحاظ صورت است.

۴ـ کتاب برهان وآن اندیشیدن درقیاس منتج به یقین‌است واین که‌چگونه باید مقدمات آن‌یقینی باشدوبه شروط دیگری برای‌افاده یقین اختصاص یافته‌است که درآن مذکوراست مانننداینکه‌ذاتی واولی وجزاین‌ها باشد ودراین کتاب‌درباره

۱ـ مقدمه (عربی) ص۴۹۰ (فارسی) ص۱۰۳۲.

معرف‌ها وحدود نیز گفتگو می‌شود زیرامطلوب در آن‌ها[1] برای وجوب مطابقت‌میان حدومحدود، یقینی‌است که محتمل برجز آن‌ها نباشد وبهمین سبب متقدمان مسائل مزبور را به‌این کتاب‌اختصاص داده‌اند.

۵ـ کتاب‌جدل، و آن‌استدلالی‌است که فایده‌آن قطع کردن شوروغوغااست وزبان خصم رامی‌بندد ولازم است‌در آن دلایل مشهوری‌راکه نزدیك به عقل باشند به‌کاربرند. واین قیاس نیزاز جهت افاده‌آن برای این مقصود بـه شرایط دیگـر اختصاص یافته‌است.

ودراین کتاب مواضعی را آورده‌اندکه صاحب قیاس ازآن‌ها قیاس خودرا استنباط می‌کند ودرآن عکس‌های قضایااست.

۶ـ کتاب‌سفسطه، ودرآن‌استدلالی‌است که خلاف حق‌رامی‌رساند ومناظره کننده باطرف خود به مغالطه می‌پردازد وآن (ازلحاظ مقصود وموضوع) فاسـد است وآن را از این‌رومی‌نویسند تاقیاس مغالطی بدان شناخته‌شود واز آن پرهیز گردد.

۷ـ کتاب خطابه ، و آن استدلالی‌است که برای برانگیختن جمهور عامـه وواداشتن ایشان بـه منظوری که متعلق بآنـان است‌به‌کارمی‌رود و درایـن کتاب گفتارهائی‌که باید دراین استدلال مورد استفاده قرارگیرند یاد شده است .

۸ـ کتاب شعر،وآن‌استدلالی‌است که‌افاده‌تمثیل وتشبیه می‌کندوبه‌ویژه‌برای روی آوردن به‌چیزی یانفرت‌ازآن به‌کارمی‌رود ودراین کتاب قضایای[2] خیال‌انگیز راکه باید به‌کاربرند یادکرده‌اند.

این‌هااست‌کتب هشتگانه منطق درنزد متقدمان اماحکمای یـونان پس‌ازآن که‌صناعت‌منطق‌راتهذیب کردند وابواب‌آن مرتب گردیدبرآن شدندکه ناگزیرباید دربارهٔ کلیات خمس‌که افاده تصورمی‌کنندسخن‌راند.

۱ـ مقدمه (عربی) ص ۴۹۱ـ۴۹۰ (فارسی) ۱۰۳۴ـ۱۰۳۲

۲ـ مقدمه (عربی) ص ۴۹۱ (فارسی ص ۱۰۳۳.

ازاین رودر این موضوع تجدید نظر کردند و گفتاری بر آن افزودند و مقدمه‌ای بدان اختصاص دادند که هم اکنون به فن مزبورملحق‌شده است ودر نتیجه این فن‌دارای نه کتاب شده‌است و کلیه کتب مزبور ترجمه گردیده ودرمیان ملت اسلام‌انتشاریافته‌است‌وفلاسفه‌اسلام‌به‌شرح و تلخیص آن‌ها پرداخته‌اندچنان که‌فارابی وابن‌سینا و آن گاه ابن‌رشدازفلاسفه‌اندلس بدین منظورهمت گماشته‌اند. وابن سینا کتاب شفاءراتالیف کرده ودر آن‌بطورجامع علوم هفتگانه فلسفه را گرد آورده‌است آن گاه متاخران پدیدآمدند واصطلاح منطق راتغییردادند وبه مبحث کلیات‌خمس ثمره آن راملحق کردند که عبارت ازبحث درباره حدود ورسم‌هااست واین‌مسائل‌را از کتاب‌برهان بدین‌عبارت‌نقل دادندو کتاب‌مقولات راجذف کردند زیزانظرمنطقیان درباره آن‌هاعرضی‌است نه‌ذاتی‌وبه‌کتاب‌عبارت‌بحث‌در باره‌عکس راملحق کردند. مسائل یادکردهٔ به سبب بعضی ازوجوه ازتوابع مبحث قضا یااست.[۱]

ازمیان بخش‌های چهارگانه دانش‌های فلسفی ــ دانش منطق و دانش‌طبیعی و دانش ریاضی و دانش الهی ــ آن‌که مهم تراست و فلسفه خاص محسوب می‌شود، دانش الهی است که به‌گمان علمای آن دروجود مطلق بحث می‌کند، چنان‌که نخست درباره ماهیت‌های جسمانی وروحانی و وحدت و کثرت و وجوب وامکان وجز این‌ها به‌گفتگو می‌پردازد وسپس درباره مبادی موجودات و این‌که آن‌ها روحانی هستند بحث می کند و آن گاه چگونگی صدور موجودات از آن وجود مطلق و مراتب آن هارا مورد نظر و تحقیق قرار می‌دهد وپس از آن در احوال نفس پس از مفارقت از اجسام و بازگشت آن به مبدأ سخن می‌راند. واین دانش درنزد عالمان آن، علمی شریف به شمار می‌رود و گمان می کنند که دانش مزبور آنان را به شناختن وجود، آن چنان‌که هست آگاه می کند و این آگاهی به عقیده آنان عین سعادت است و در آینده‌رد برایشان را یاد خواهیم کرد وچنان

۱ـ مقدمه (عربی) ص۴۹۱ (فارسی) ص۱۰۳۳

۱ـ مقدمه (عربی)، ص۴۹۱ (فارسی) ص ۱۰۳۴

که ایشان دانش‌ها را ترتیب داده‌اند، دانش مزبور تالی طبیعیات است واز این رو آن راعلم ماورای طبیعت می‌نامند.

وکتب اول در این باره موجود و دردسترس مردم است وابن سینا آن‌ها را درکتاب شفاء ونجات تلخیص کرده است. همچنین ابن‌رشد از حکمای اندلس نیز به تلخیص آن ها همت گماشته است ولی از آن پس متاخران در دانش های آن گروه به تألیف و تدوین آغاز کردند، وغزالی به‌ردبرخی از مسائل آن پرداخت وآن گاه متکلمان متأخر مسائل دانش کلام رابا مسائل فلسفه در آمیختند چون مباحث آن‌ها مشترك بود و موضوع علم کلام و مسائل آن به موضوع ومسائل الهیات شباهت داشت، دو دانش مزبور را چنان‌باهم درآمیختند که گوئی فن واحدی هستند ومتکلمان ترتیب حکمارا در مسائل طبیعیات والهیات تغییر دادند و و آن ها را مانند فن واحدی بیکدیگر درآمیخته، چنان‌که بحث در مسائل عامه را مقدم داشتند و امور جسمانی و توابع آن‌ها را پس از مسائل عامه قرار دادند، وآن‌گاه امور روحانی وتوابع آن‌ها را در مرتبه سوم آوردند، و همین شیوه را تا پایان دانش ادامه دادند، چنان‌که امام ابن الخطیب [1] (فخررازی) در کتاب مباحث مشرقیه این روش را به‌کاربرده است وهمه دانشمندان کلام پس از دانشمند مزبور از روش وی پیروی کرده‌اند و در نتیجه دانش کلام به مسائل حکمت در آمیخته است و کتب آن سراسر مملو از مسائل حکمت است چنان‌که گوئی غرض از موضوع ومسائل هردو دانش یکی است واین وضع امر را بر مردم مشتبه کرده است وروش درستی نیست زیرا مسائل دانش کلام عبارت از عقایدی است که آن ها را همچنان‌که سلف نقل کرده است از شریعت فرا گرفته واقتباس کرده‌اند، بی‌آنکه در باره آن هابه خرد رجوع کنند یا خرد راتکیه گاه خویش سازند وتصور کنند مسائل مزبور جز باخرد به ثبوت نمی‌رسد زیرا خرد، از شرع واندیشه‌های آن برکنار است، واین که متکلمان شیوه تازه‌ای پدیدآورده

---

۱ - مقدمه (عربی) ص ۴۹۵ (فارسی) ص ۱۰۴۴ - ۱۰۴۵

وبه اقامه برهان پرداخته‌اند بمعنی این نیست که اقامه برهان برای بحث از حقیقتی است تا بادلیل شناخته شود، چنان که در فلسفه استدلال بدین مفهوم است بلکه منظور جستجوی نوعی حجت عقلی است که به عقاید ایمانی ومذاهب وشیوه‌های سلف دراین باره یاری کند وشبهه‌های بدعت گذاران راکه گمان می کنند، ادراکات وفهمشان در این باره عقلی است از آن بزداید.

ولی البته این گونه‌حجت پس از آن است که‌برخود فرض بدانند، ادله نقلی بهمان طریقی که آن‌هارا ازسلف فرا گرفته‌اند صحیح است وبدان‌هامعتقد باشند، و بسیاری از «متکلمان» بینابین دو مرتبه قرار گرفته اند زیرا دایره ادراکات و فهم صاحب شریعت به درجات پهناور تراز فهم و ادراك نظریات و اندیشه های عقلی است چه گونه نخستین مافوق گونه دوم و محیط بر آن است. [1]

به طور کلی فلسفه الهی که وسیع ترین دانش‌های انسانی است برآن است که‌همه حقایق محسوس و مجرد را با عقل انسانی دریابد. فیلسوفان گمان کرده‌اند که . . [2] ذوات و احوال کلیه عالم وجود خواه حسی وچه ماورای حسی ودلایل وعلل آن‌ها به وسیله نظریات فکری وقیاس های عقلی، ادراك می‌شود وتصحیح عقاید ایمانی نیز باید از ناحیه نظرواندیشه باشد نه از طریق شنیدن «روایت و نقل» زیرا شنیدن، قسمتی‌ازادراکات عقلی‌است. واین گروه را فلاسفه می‌نامند، که مفرد آن فیلسوف است و در زبان یونانی بمعنی دوستدار حکمت می‌باشد.

آن‌ها به‌بحث وتحقیق در این دانش پرداختند و بدان توجه کردند و در جستجوی این برآمدند که غرض از آن به درستی و صواب منتهی گردد و قانونی وضع کردند که نظرو اندیشه خواننده را به باز شناختن میان حق وباطل رهبری کند و آن قانون را منطق نامیدند و خلاصه آن این است که برای ذهن در نتیجه انتزاع معانی ازموجودات جزئی اندیشه و نظری حاصل می‌شود که بدان می‌تواند

---

۱ ــ مقدمه (عربی) ص ۴۱۵ (فارسی) ص ۱۰۴۵ ــ ۱۰۴۴.

۲ ــ مقدمه (عربی) ص ۵۱۴ (فارسی) ص ۱۰۹۸ ــ ۱۰۹۵

حق را ازباطل بازشناسد بدین سان که نخست ازموجودات مزبورصورت‌هائی تجزیه‌می کند که برجمیع افراد منطبق‌می‌شوند آنچنان که‌مهر برهمه‌نقش‌ونگارهایی که‌برروی گل یاموم‌ترسیم‌می کند منطبق می گردد واین‌تجربه شده‌ازمحسوسات را معقولات نخستین می‌نامیدند. آن گاه اگراین معانی کلی‌بامعانی‌دیگری مشترك‌باشد و ذهن آن ها را از یك دیگر باز شناسد معانی دیگری راکه با معانی نخستین شرکت دارند تجرید می کند وبازاگربامعانی دیگری شرکت داشته باشند، دوباره وسه‌باره همچنان‌تجریدمی کند[1] تاسرانجام تجرید به‌معانی‌بسیط و کلی‌منطبق‌برجمیع معانی وافراد منتهی می‌شود وپس ازآن دیگرذهن ازآن‌ها تجریدی‌نمی کند وآنچه بدینسان تجرید کرده است اجناس عالی هستند، و کلیه این مجرداتی راکه از غیرمحسوسات اندوازلحاظ گرد آمدن برخی آن‌ها بایك دیگر آن‌هارابرای‌بدست آوردن دانش‌ها به‌کارمی‌برند، معقولات ثانی (دوم) می‌نامند.

وهرگاه اندیشه بدین معقولات مجرد درنگرد وازآن‌ها تصوررو جودراچنان که هست بجوید، دراین هنگام ذهن‌ناگزیر باید بابرهان عقلی برخی‌ازآن‌ها رابهم نسبت دهد ودسته‌ای راازدسته دیگر نفی‌کندتاتصور وجودبطور صحیح ومطابق با باواقع بدست‌آید وچنان که گذشت‌این درصورتی‌است که به وسیله قانون‌صحیحی باشد. ودسته معلومات تصدیقی که عبارت ازنسبت دادن وحکم است درنزد ایشان عبارت‌ازغایت طلب‌ادراك است وتصدیق وسیله‌ای‌برای آن می‌باشدوآن چه‌از کتب منطقیان می‌شنویم که‌تصورمقدم وتصدیق متوقف برآن است به معنی شعوراست نه به مفهوم دانش تام. و این شیوه ونظریه ارسطوبزرگ و پیشوای‌فیلسوفان است.

آن گاه فلاسفه گمان می کنند که سعادت در ادراك کلیه‌موجودات بیاری این گونه بحث ونظر واین گونه برهان‌است خواه درعالم حس‌باشد یا در ماورای حس.[2]

۱ــ مقدمه (عربی) ص ۵۱۴ .(فارسی) ص۱۰۹۵

۲ــ مقدمه (عربی) ص ۵۱۵ (فارسی) ص ۱۰۹۶

وحاصل مشاعر وادراکات ایشان درباره وجود بطور کلی چیزی‌است که‌بدان ادراك باز گردد و آن همان مبحثی‌است که قضایای نظریات خویش را متفرع بـر آن قرار داده‌اند، بدینسان که آن‌ها نخست برجسم فرودین (اجسام‌مادی) به‌حکم شهود وحس آگاه شده‌اند وسپس ادراك ایشان اندکی ترقی‌یافته‌است وبـه‌وجود نفس‌از جانب حرکت وحس درحیوانات پی‌برده‌اند سپس قوای نفس را احساس کـرده و وبدان حاکمیت عقل خود را درك کرده‌اند وادراك ایشان بازایستاده‌است آن گـاه برحسب‌امرذات‌انسانیت به نوع خاصی ازحکم برجسم عالی‌آسمانی‌حکم کرده‌اند وبه عقیده‌ایشان لازم است فلك هم مانندانسان دارای نفس وعقلی باشد سپس فلك را (ازلحاظ عده)به نهایت‌شماره آحادرسانیده‌اند که‌ده‌باشد، نه فلك ذواتشان ازهم جدا است ولی همگی جمع هستند، ویکی نخستین مفرد است که دهم عقل یافرشته باشد و کمان می کنند که سعادت درادراك وجود برین شیوه داوری‌است بشرط آن که باتهذیب نفس ومتخلق شدن به فضائل همـراه باشد وهرچند شرعـی برای باز شناختن فضلیت ازرذیلت پدید نیاید امر تهذیب نفس بـه مقتضای خرد و اندیشه و میل آدمی به صفات وکردارهای پسندیده واجتناب وی ازرفتارهای ناپسند برحسب فطرت‌بشری برای‌او امکان پذیراست‌هرگاه‌این گونه فضایل‌برنفس حاصل آیدشادی ولذتی بدان‌دست‌میدهدوجهل‌بدان‌فضایل[1] عبارت ازبدبختی‌جاویداست‌ومعنی‌نعیم‌و عذاب درآخرت‌به‌عقیدهٔ‌آنان‌همین‌است ودیگراشتباهاتی که‌ایشان رادراین باره‌است ودرسخنان آن‌ها معروف است‌وپیشوای‌این شیوه‌هاوعقایدی که مسائل‌آن‌هارافراهم آورده و دانش آن‌هارا تدوین کرده واستدلال‌های آنرا نوشته‌است چنان که مـا آگاه شده‌ایم درآن قرون ارسطوی مقدونی است که ازمردم مقدونیه ازکشورروم وازشاگردان افلاطون بوده است واومعلم اسکندر بوده و ویرا براطلاق معلم‌اول می‌نامیده‌اند ومقصود شان ازاین لقب معلم صناعت منطق بوده‌است. زیـرا پیش‌از ارسطو کسی‌صناعت‌مزبوررا تهذیب‌نکرده واونخستین کسی‌بوده‌است که قوانین‌را

۱ــ مقدمه (عربی) ص۵۱۵. (فارسی) ص ۱۰۹۷ــ۱۰۹۶

منطق‌را مرتب کرده و به‌تکمیل مسائل آن پرداخته و به‌خوبی این دانش را بسط داده است و این قانون را بدلخواه خودنیکو تنظیم کرده‌است اگرمقاصدایشان (فلاسفه) را درالهیات تضمین کند. آن گاه پس‌از وی دراسلام هم کسانی‌عقاید و نظریات‌اورا گرفتند ورای وروش اورا گام به گام‌جزدر مواردقلیلی‌پیروی کردند. زیراهنگامی که در روزگار عباسیان کتب آن گروه متقدم را از زبان یونانی به زبان عربی ترجمه کرده بسیاری ازمسلمانان به کنجکاوی درآن‌هاپرداختند ومذاهب یاشیوه‌های ایشان را کسانی‌ازممارست کنندگان درعلم که خداآنان را گمراه کرده بود فرا گرفتند و به بحث، ومجادله درآن‌هاپرداختند، ودرمسائل‌از شعب دانش‌های مزبور اختلاف نظرپیدا کردندو نامدارترین آنان‌عبارت‌بودندازابو نصرفارابی‌درقرن‌چهارم‌وابوعلی‌ـ سینادرقرن پنجم وجز آنان[1].

ابن خلدون هستی راپیچیده‌ تر از آن میداند که عقل بشری بدان احاطه‌یابد وبهمین سبب‌فلسفه راکه‌برعلم‌حسی واستدلال‌منطقی‌مبتنی‌است، درموردجهانشناسی کافی نمی‌شماردو میگوید باآن‌که اشیاء محسوس باحواس ادراک میشوند، از گمراهی‌است که انسان‌را قادربه شناخت‌هستی از راه دانش های عقلی بانگاریم : ابن‌خلدون باهمه‌اهمیتی که برای خرد ودانش قائل‌است،پس‌ازتشریح‌مطالب‌فلسفه برخلاف سنت حکیمان مشائی اعلام می دارد که علوم عقلی یافلسفی به هیچ روی نمی‌تواند باسلاح خود که عقل‌است به‌حقایق پی برد ـ نه حقایق مادی و نه حقایق معنوی.

فلسفه درخطه امورمحسوس به یقین نمی‌رسد. زیراانطباق مفاهیمی کلی که دست آورد فلسفه طبیعی‌است برموجودات جزئی عالم متضمن یقین نیست.

براهینی که گمان‌می کنند برای مدعاهای‌خود درباره موجودات‌اقامه‌می کنند وآن‌ها را برمعیار منطق وقانون‌عرضه می‌دارند، نارساست وبرای مقصود وافی نیست. واما دلیل نارسایی قسمتی ازاین براهین درباره موجودات جسمانی که‌آن

۱ـ مقدمه (عربی) ص ۱۶ـ۵۱۵ (فارسی) ص۱۰۹۸ـ۱۰۹۷

رادانش‌طبیعی می‌نامند، این‌است که‌مطابقت‌میان‌این نتایج‌ذهنی که به گمان خودشان آن‌ها را به‌حدودو تعریفات‌وقیاس‌ها استخراج می‌کنندبا آنچه درخارج وجوددارد مبتنی بریقین نیست، زیـرا نتایج مزبور احکامی ذهنـی و کلی وعمومی است، درصورتی که موجودات خارجی به سبب موادشان جزئی هستند[1].

فلسفه درخطه‌امور معقول هم‌یقینی‌نیست، زیراانسان چون‌اسیرمحدودیت‌های حسی است، نمی‌تواند در حریم فلسفه الهی‌برحقایق معینی دست یابد. امـاآنچه ازبراهین‌ایشان درباره موجوداتی باشدکه درماورای حس‌هستند یعنی روحانیات که آن‌هارا دانش‌الهی ودانش‌مابعدالطبیعه‌می‌نامند ـ ذوات‌آن‌موجودات‌به‌کلی‌مجهول اند ودسترسی به‌آن‌ها امکان ناپذیراست ونمی‌توان برای آن‌ها برهان‌آورد زیـرا تجرید معقولات ازموجودات خارجی جزئی تنها هنگامی برای ماامکان داردکه به توانیم آن‌ها را ادراک کنیم، حال‌آن‌که‌ماذوات روحانی را ادراک‌نمی‌کنیم تابتوانم ماهیت‌های دیگری ازآن‌ها تجرید کنیم. ازاین رو که میان‌ماوآن‌ها پرده حس کشیده شده‌است. پس‌مانه می‌توانیم برهانی برای آن‌ها بیاوریم ونه به طورکلی دراثبات وجود آن‌ها چیزی درک‌کنیم مگرقسمت‌هایی راکه دربرابر خود می‌یابیم ازقبیـل امرنفس به‌ویژه درعالم رؤیا[2].

اطلاعاتی‌که ازفلسفه الهی عایدایشان می‌شود، صرفاناشی‌از ظن‌است‌الهیات مارا به یقین واصل‌نمی‌کند، بلکه دراین دانش‌ظن رادرنظرمی‌گیرند. وهرگاه پس ازرنج‌بردن ودشواری فراوان تنهاظن رابـه دست‌آوریم، دراین‌صورت برای ما همان ظنی‌که درآغاز داشتیم، کافی‌است. پس‌این دانش واشتغال به آن چه‌سودی برای‌ماخواهد داشت، درصورتی‌که قصدمابراین‌است‌که‌درباره‌موجودات ماورای حس یقین‌به‌دست‌آوریم[3].

۱ـ مقدمه (عربی) ص ۵۱۶ (فارسی) ۱۰۹۹

۲ـ مقدمه (عربی) ص ۵۱۶ (فارسی) ص ۱۱۰۰

۳ـ مقدمه (عربی) ص ۵۱۶ (فارسی) ص ۱۱۰۱ـ۱۱۰۰

بااین همه فلسفه دانشی بیهوده نیست، زیرا ذهــن رابـه ورزش وامی دارد. دانش فلسفه تنها دارای یك ثمرهاست که عبارت استازتشحیذ ذهن درترتیب دلیل هاوحجت‌ها برای‌به دست‌آوردن ملکه نیکوودرست‌دربراهین زیرا تنظیم وترکیب قیاس ها بــه شیوه‌ای استوار هنگامی میسرمی‌شود که برحسب شرایط حکما در صناعت منطق باشدوآن‌ها این گونه قیاس‌ها رادر علوم حکمت ازقبیــل طبیعیات و تعالیم (ریاضیات) ودیگر دانش‌های مابعدآن‌ها بسیار به کارمی‌برند ودرنتیجه کسی که دراین دانــش‌هابه تحقیق مــی‌پردازد ، بــه سبب کثرت استعمال ، براهینی کــه واجــد شرایط لازم هستند ، دربحث و استدلال ملکه و استعداد اتقان وصواب رابه دست می آورد[1] .

فلسفه الهی وبرروی‌هم‌دانش‌های فلسفی نمی‌تواندجای دین‌را بگیرد بلکه فقط مکمل علوم دینی‌است وباید پس‌از آنها آموخته شود. جوینده حکمت بایــد بکوشد که از پرتگاه‌های آن احتراز جوید وبایـد نخست به طور کامــل وجامــع علوم شرعی رابخواند واز تفسیر وفقه آگاه شود.[2] دراین‌صورت راه نیل‌به حقایق، علم حضوری‌است که ازتصوف برمی‌آیدو به‌دنبال این‌نــوع مجاهدت و خلـوت و ذکر بیشتر کشف حجاب حس دست مــی‌دهد وصاحب آن برعــوالمی از امرخــدا اطلاع می‌یابد که صاحبان حس به ادراك هیچ یك ازآن اطلاعات نایل نمی‌شوند[3]

علوم اجتماعی

علوم‌اجتماعی دانش‌هایی هستند که انسان را به موجودی که وابسته به هم‌نوعان خویش‌است وباهمکاری آنــان سازمان‌هایــی به وجود مــی‌آورد ، مطمح نظر می‌ســازد.

درجامعه‌های کهن مسائل اجتماعی به صورمحدودی‌دربرخی‌ازدانش‌هامانند

۱ـ مقدمه (عربی) ص۵۱۶ (فارسی) ص ۱۱۰۵

۲ـ مقدمه (عربی) ص ۵۱۶ (فارسی) ص ۱۱۰۵ـ۱۱۰۴

۳ـ مقدمه (عربی) ص۴۶۹ (فارسی)ص۹۸۰

سیاست مدن وتدبیرمنزل واخلاق وکتاب‌های تاریخ‌وجغرافیاطرح می‌شدند وعلوم اجتماعی مانند علم تاریخ وجامعه‌شناسی وجود نداشتند. تازمان ابن‌خلدون تاریخ نویسی درشمارفنون‌بود وبه هیچ وجه‌علم محسوب‌نمی‌شد تاریخ‌نویسان‌هم خود را مصروف گردآوردن‌اخبار می کردند وکاری‌به تعلیل حوادث وکشف قانون‌نداشتند حتی به ندرت برای‌تفکیك‌اخبارسره ازاخبار ناسره‌به‌نقادی می‌پرداختند.ابن‌خلدون براین سنت قیام‌کرد وکوشید که اولا مانند برخی ازمورخان پیش‌ازخود تاریخ نویسی‌ناسنجیده‌کهن رابه صورت تاریخ نویسی انتقادی وسنجیده درآورد وثانیا برخلاف شیوه عموم مورخان پیشین‌از بررسی‌وقایع تاریخ به‌شناخت روابط علت ومعلولی وکشف قوانین اجتماعی‌نایل آید. درپرتواین کوشش نطفه‌دوعلم‌جدید - علم تاریخ وعلم اجتماع که محورعلوم اجتماعی هستند تکوین‌یافت.

ازنظرابن‌خلدون تاریخ نگاری عبارت ازیادکردن اخبار مخصوص به یك عصر یایك جماعت می‌باشد[1]

تاریخ نگارنباید تنها به اخبارجنگ‌ها ومناسبات سیاست بازان بسنده کندبلکه باید همه وقایع مهم اجتماعی وعوامل فرهنگی جامعه‌را به میان گذارد.

«حقیقت تاریخ خبردادن ازاجتماع انسان است یعنی‌اجتماع جهان وکیفیاتی که برطبیعت این اجتماع عارض می‌شود، چون توحش و همزیستی و عصبیت‌ها و انواع جهانگشائی‌های بشر و چیرگی گروهی برگروهی دیگر، و آنچه در این اجتماع ایجاد می‌شود مانند تشکیل سلطنت ودولت و مراتب و درجات آن وآنچه بشر در پرتو کوشش وکارخویش بدست می‌آورد چون پیشه‌ها و معاش و دانش‌ها و هنرها و دیگر عادات و احوالی که در نتیجه طبیعت اجتماع روی می‌دهد و راه یافتن دروغ به‌خبر»[2].

در مقابل تاریخ نویسی که در شمار فنون است و صرفاً اخبار وقایع را

۱ــ مقدمه (عربی) ص۳۲ (فارسی) ص ۵۸.
۲ ــ مقدمه (عربی) ص ۳۵ (فارسی) ص ۶۴.

می‌سنجد و ضبط می کند علم تاریخ یا فلسفه تاریخ علمی است ازجمله علوم فلسفی که به‌تعلیل حوادث تاریخی می‌پردازد و بـه کشف قوانین حوادث نایل می آید. به‌عبارت دیگر تاریخ نگاری مقدمه، یـا یکی از وجوه علم تاریخ است. شناخت ناموس تاریخ برای هرصاحب‌نظر مخصوصاً آنان که در امور سیاسی و اجتماعی دخالت دارنـد، ضروری و به منزله چراغی است فـرا راه ایشان. تاریخ از فنون متداول در میان همه‌ملت‌ها و نژادهاست. برای آن مسافرت وجهانگردی می کنند. هم مردم عامی و بی‌نام ونشان به‌معرفت آن اشتیاق دارند و هم پادشاهان و بزرگان به‌شناختن آن شیفتگی نشان می‌دهند و در فهمیدن آن دانایان و نادانان یکسانند. تاریخ درظاهرصرفاً اخباری است درباره روزگارها و دولت‌های پیشین وسرگذشت قرون نخستین کـه گفتارها را بآنها میآرایند و بدانها مثل‌ها می‌زنند و انجمن‌های پرجمعیت را بنقل آنها آرایش می‌دهند. تاریخ ما را بحال آفریدگان آشنا می کند کـه چگونه اوضاع و احوال آنهـا منقلب می گردد، دولتهایی می آیند و فرصت جهانگشائی می‌یابند و بآبادانی زمین می‌پردازند تا ندای کوچ کردن وسپری شدن آنان را درمیدهند و هنگام زوال و انقراض ایشان فرامی‌رسد. اما تاریخ در باطن تحقیق درباره حوادث و مبادی آنها و جستجوی دقیق برای یافتن علل آنها است. علمی است دربـاره کیفیات وقایع و علل حقیقی آنهـا. و بهمین سبب از حکمت سرچشمه می گیرد و سزاست که از دانشهای آن شمرده شود[1].

در مقابل علم تاریخ که اوضاع گذشته جامعه‌ها را مورد تحلیل قرارمی‌دهد، علم اجتماع یا جامعه شناسی[2] علمی است که اوضاع موجود جامعه‌ها را از جهات گوناگون می‌کاود وقوانین‌حاکم برجامعه‌ها را کشف می کند. از این‌روعلم تاریخ وعلم اجتماع وابسته‌ومکمل یك‌دیگرند. ابن‌خلدون علم جدید مربوط به‌جامعه‌های موجود را «علم عمران» خواند. ابن‌خلدون گاهی از کلمهٔ «عمران» سراسرزندگی

۱ــ مقدمه (عربی) ص ۴ (فارسی) ص ۳.

2- Sociolgy

اجتماعی را اراده می‌کند و گاهی مورایث اجتماعی را که در پرتومساعی نسل‌های پیش فراهم شده و به نسل حاضر جامعه رسیده است، با این واژه می‌رساند. چنان‌که می‌دانیم دراصطلاح علوم اجتماعی کنونی این مفهوم یعنی مواریث اجتماعی را «فرهنگ» [۱] می‌نامند. از این‌رو «علم عمران» را می‌توان «فرهنگ شناسی» [۲] که شاخه‌ای از مردم شناسی [۳] و جامعه شناسی [۴] است ترجمه کرد.

جامعه‌شناسی دانشی است مستقل. زیرا موضوع و مسائل آن ازموضوعات و مسائل علوم دیگر جدا هستند. «گویا این خود دانش مستقلی باشد. زیرا دارای موضوعی است که همان عمران بشری و اجتماع انسانی است و هم دارای مسائلی است که عبارت است از بیان کیفیات و عوارضی که یکی پس از دیگری از ذات عمران برمی‌آید. این امر یعنی داشتن موضوع و مسائل خاص، از خصوصیات هر دانش است خواه وضعی باشد و خواه عقلی» [۵]. هیچ علم دیگری نمی‌تواند جای گزین جامعه شناسی گردد.

« باید دانست که سخن راندن در این هدف، نوظهور و شگفت‌انگیز و پرسود است و آگاهی بر آن درنتیجه تحقیق و ژرف‌بینی است و نمی‌توان آن را از مسائل دانش خطابه به‌شمار آورد. زیرا موضوع خطا به گفتارهای اقناع کننده سودمند است که برای دلبسته کردن توده مردم بیك عقیده یا برگرداندن ایشان از آن بکارمی‌رود. در شمار مسائل سیاست مدنی هم نیست، چه‌سیاست مدنی، دانش تدبیروچاره‌جوئی خانه یا شهراست بمقتضای آن‌چه اخلاق وحکمت ایجاب می‌کند تا توده مردم را به روشی که متضمن حفظ نوع و بقای او باشد وادارکند زیرا موضوع این علم با موضوعات این دوفن مخالف است. و بنابراین موضوع آن

1- Culture 2- Culturology

3- Anthropology 4- Sociology.

۵ــ مقدمه (عربی) ص ۳۸ (فارسی) ص ۶۹.

هدف دانشی نوبنیاد است»[1] بنابراین «سخنانی که دراین‌باره یاد کردیم، خودنوعی اثبات برای موضوع فنی است که آن را مستقل ساختیم»[2].

جامعه شناسی یا علم عمران ابن‌خلدون شمول فراوانی دارد و به‌زبان دیگر ابن‌خلدون این علم را به‌معنای اعم امروزی آن می گیرد. دراین معنی جامعه‌شناسی مشتمل است به‌جامعه‌شناسی اخص (علم زندگی جامعه‌های متمدن) و مردم‌شناسی (علم زندگی جامعه‌های ساده) و جغرافیای انسانی یـا مسامحة بـوم‌شناسی[3] (علم روابط متقابل جـامعه و محیط طبیعی) و احیاناً بخشی از علم اقتصاد یعنی اقتصاد سیاسی یا اقتصاد اجتماعی (علم روابط متقابل اقتصاد و جامعه).

ما در این علم «آنچه‌را در اجتماع بشر روی‌می‌دهد مانند عبادات و رسوم اجتماع درکشور و پیشه‌ها و دانشها و هنرها، با روشهای برهانی آشکار می کنیم، چنانکه شیوه تحقیق درمعارف خصوصی وعمومی روشن شود و بوسیله آن وهمها و پندارهـا برطرف گردد و شکها و دودلیها زدوده شود»[4]. پس جامعه شناسی مانند هرعلم دیگر نه‌تنها موضوع و مسائلی خاص دارد، بلکه متضمن فایده‌ای نیز هست. فایده‌آن‌شناخته شدن اوضاع اجتماعی موجود است که برای فهم وتصحیح اخبار تاریخی و کشف قوانین سیرتاریخ ضرورت دارد.

ابن‌خلدون هشیار است که با وجود تازگی علم اجتماع، برخی‌از مسائل آن از دیربـاز مورد توجه محققان و از آن جمله علمای اخلاق بوده است «اندکی از مسائل این‌فن (علم اجتماع) را درکلمات متفرق حکیمان اخلاق می‌یابیم. ولی‌آنها بطورکامل بـه‌موضوع توجه نکرده‌اند»[5] از آن جمله درگفتار مؤبدان به‌بهرام بن-

---

۱ـ مقدمه (عربی) ص ۳۸ (فارسی) ص ۷۰.

۲ـ مقدمه (عربی) ص ۴۳ (فارسی) ص ۷۹.

3- Ecology.

۴ـ مقدمه (عربی) ص ۴۰ (فارسی) ص ۷۴.

۵ـ مقدمه (عربی) ص ۳۹ (فارسی) ص ۷۲.

بهرام در حکایت بوم که مسعودی آن را نقل کرده است چنین می‌یابیم : ای پادشاه نیرومندی و ارجمندی کشور کمال نپذیرد جزبدین و کمربستن بفرمانبری از خدا و کار کردن به‌امرونهی اوودین قوام نگیرد جز به‌پادشاه که ارجمندی نیابد جز بمردان (سپاهیان) ومردان قوام نگیرند جز به‌ثروت و به‌ثروت نتوان راه‌یافت جز به‌آبادانی و به‌آبادانی نتوان رسید جز به‌داد، وداد ترازوئی‌است میان مردم که پروردگار آن رانصب کرده و عهده‌داری برای آن گماشته است که پادشاه است و در سخنان انوشیروان نیز عیناً در همین معنی بدینسان آمده است که کشور به‌سپاه و سپاه به‌دارائی و دارائی بخراج و خراج به‌آبادانی و آبادانی به‌داد استوار گردد و داد وابسته به‌درست کرداری و درست کرداری کارگزاران به راست کرداری وزیران است و برتر از همه، پرسش پادشاه از چگونگی مردم به‌تن خویش و توانائی وی به‌سزا دادن آنان است تا او فرمانروای مردم گردد نه‌آنان بر او چیره‌شوند «و در کتاب منسوب به‌ارسطو درباره سیاست متداول میان مردم قسمت شایسته‌ای درباره اجتماع هست. ولی کامل نیست و از لحاظ براهین حق مطلب ادا نشده و آمیخته به‌مطالب دیگری است»[1] او در این کتاب به کلماتی که ازمؤبدان و انوشیروان نقل کردیم اشاره کرده و آنها را در دایره‌ای به‌هم پیوسته تنظیم کرده است که شامل مهمترین اندرزها است بدینسان : جهان بوستانی است که دیوار آن دوست است‌ودوست‌قدرتی‌است که‌بدان‌دستور یاسنت‌زنده‌می‌شود،ودستورسیاستی است که سلطنت‌آنرا اجرا می کند وسلطنت آئینی است که سپاه آنرا یاری می‌دهد و سپاه یارانی باشند که ثروت آنها را تضمین می کند و ثروت روزی‌ای است که رعیت آنرا فراهم می‌آورد و رعیت بندگانی باشند که داد آنها را نگهمیدارد و داد باید در میان همه مردم اجرا شود و قوام جهان بدان است و جهان بوستانی است. سپس ارسطو بآغاز سخن بازمیگردد و این هشت دستور حکمت آموز و سیاسی را که یکی به‌دیگری پیوسته است و پایان آنها بآغازشان بازمیگردد در

۱ـ مقدمه (عربی) ص ۳۹ (فارسی) ص ۷۲.

یك دائره که کرانه آن‌معین نیست به‌هم می‌پیوندد. و اگر خواننده سخنان ما را در فصل دولت‌ها و پادشاهی بدقت بخواند و به‌شایستگی و از روی فهم و تأمل بیندیشد در اثنای آن به‌تفسیر این دستورها دست خواهد یافت وبطورکامل وآشکار با بیانی جامعتر و دلائلی روشن‌تر تفصیل این اجمال را خواهد دید و خدا ما را بر آنها آگاه کرده است بی‌آنکه از دستورهای ارسطو یا سخنان مؤبدان استفاده کرده باشیم. همچنین در سخنان ابن‌مقفع و مطالبی که در ضمن رساله‌های خویش می‌آورد بسیاری ازنکات ومسائل‌سیاسی کتاب ما را می‌توان یافت. ولی‌نه‌آن‌چنانکه ما آنها را با برهان و دلیل یادکرده‌ایم. بلکه او سخنان خویش را به‌شیوه خطابه متجلی ساخته و اسلوب نامه نگاری وبلاغت سخن را بکاربرده است»[1].

روش‌شناسی

مجموع وسایل و طرقی که دانشمند برای نیل به‌حقیقت به‌کارمی برد روش نام دارد و بررسی روش‌ها روش شناسی[2] خوانده می‌شود.

ابن‌خلدون ازروش‌شناسی غافل نیست ودرمی‌یابدکه علم تاریخ وعلم جامعه مانند سایرعلوم باید روش‌هایی خاص‌داشته باشند. به‌این‌معنی که برای نیل به‌حقایق اجتماعی باید به‌شیوه‌های سنجیده و آزموده امورانسانی را موردمطالعه قرارداد. ابن‌خلدون از گذشته عالم اسلام یاد می‌کند و می‌گویدکه تاریخ نویسان بزرگ پیشین درضبط حوادث اهتمام بسیارمی‌ورزیدند و از راه امانت منحرف نمی‌شدند ولی دربقایا آنانکه به‌فزونی امانت واعتبار نامورشده وکتب پیشینیان را تتبع کرده ودرآثارخویش آورده‌اند. گروهی اندك وانگشت‌شمار بیش‌نیستند، مانند ابن‌اسحق

۱ــ مقدمه (عربی) ص ۳۹ (فارسی) ص ۷۳.

2- Methodolgy.

و طبری و ابن کلبی و محمدبن‌عمر واقدی وسیف‌بن‌عمر اسدی و مسعودی ودیگر نامورانی که از همه مورخان ممتازند»[1].

مورخان بزرگ اسلام بطورجامع اخبار روزگار گذشته را گرد می‌آوردند در ضمن بیان آنها علل حوادث را شرح می‌دادند. ولی پس از آن «ریزه‌خواران آن اخبار را به‌نیرنگهای باطل درآمیخته‌اند یا درمورد آنها دچار تـوهم شده یا به‌بدعت پرداخته‌اند. همچنین روایات ضعیفی تلفیق‌کرده و ساخته‌اند. بسیاری از متأخران نیز ایشان را پیروی کرده و همچنانکه آن اخبار را شنیده‌اند بـرای مـا بجای گذاشته‌اند، بی‌آنکه‌به‌موجبات وعلل وقایع و احوال درنگرند و اخبار یاوه وترهات را فرو گذارند»[2]. اینان که جزمشتی مقلد کند ذهن و کم‌خرد بیش‌نبوده‌اند عیناً روش گروه نخستین را تقلید کرده و بکلی از تحولاتی که روزگار پدید آورده و تغییراتی که بسبب‌تحول عادات و رسوم نسلها روی‌داده است غفلت ورزیده‌اند.

«از اینرو اخبار دولتهـا و حکایات مربوط به وقایع قرون نخستین را چنان گردآورده‌اند که گوئی صورتهائی مجرد از ماده‌اند یا شمشیرهائی بی‌غلاف‌اند یا انواعی هستند که جنس و فصل آنها مشخص نیست. این گروه به‌تقلید از پیشینیان که آنها را سرمشق خود ساخته‌اند اخباردست بدست گشته را عیناً وبی‌کم‌وکاست تکرارمی‌کنند و ازیادکردن مسائل‌مربوط به‌نسلهای تازه و نوظهورغفلت می‌ورزند، چه‌تشریح و تفسیر آنها برایشان دشواراست. در نتیجه اینگونه قضایا را مسکوت می‌گذارند. چون درباره دولتی به‌گفتگو پردازند، اخبار مربوط به‌آن را همچنان که شنیده‌اندخواه‌درست‌وخواه دروغ نقل می‌کنند وبه‌هیچ‌رومتعرض آغاز و منشأ تشکیل آن‌نمی‌شوند وعلت غلبه وچگونگی پدید آمدن آنرا به‌میان نمی‌گذارند. همچنین دوام و بقای آن را از یادمی‌برند»[3].

۱ــ مقدمه (عربی) ص ۴ (فارسی) ص ۳.

۲ــ مقدمه (عربی) ص ۵ (فارسی) ص ۴.

۱ــ مقدمه (عربی) ص ۵ــ۴ (فارسی) ص ۵ــ۴.

درنتیجه تاریخ‌نویسی اسلامی به فساد گراییده‌است. غلط و گمان آنچنان‌با تاریخ درآمیخته که گوئی بمنزله خویشاوندان ویاران اخبارند. تقلید دررگ وپی آدمیان ریشه دوانیده ومیدان طفیلی گری‌و ریزه خواری درفنون بسیار پهناور شده است [1] تاریخ‌نویسان آسانگیر حوادث گذشته رانه به صورت سلسله‌ای ازعلت‌ها و معلول‌های‌حقیقی، بلکه‌به‌صورت افسانه‌هایی پنداری‌عرضه کرده‌اند. ازاین قبیل‌است سرگذشت برمکیان درتاریخ عصرعباسی.

یکی ازحکایات ساختگی مورخان داستانی است که‌کلیه آنان درباره علت سرنوشت مذلت باروشوم برامکه بدست رشیدنقل می کنند وآنرا به‌افسانه‌عباسه خواهروی باجعفربن‌یحیی‌بن‌خالدغلام خلیفه‌نسبت می‌دهند ومی گویند که هارون الرشید چون علاقه مندبود که جعفر وعباسه درمحفل می‌خواری اوحضور داشته باشند اجازه دادکه خواهرش به عقدنکاح جعفر درآید، ولی تنها به منظورمحرم شدن آن دوباهم وحضوریافتن آنان دربزم‌خلیفه. اماعباسه شیفته ودلبسته‌جعفر شد وبا حیله ومکرخود را درخلوت به وی رسانید وبااونزدیکی کرد گویندجعفردرحال مستی باعباسه جمع شد ودرنتیجه عباسه حامله گردید سپس این‌امر را فتنه‌انگیزان وسخن انگیزان وسخن‌چینان به رشید باز گفتندواوبرامکه رامورد خشم قرارداد [2].

امابرامکه بدان سرنوشت نکبت بار گرفتارنشدند، مگربه سبب آنکه‌زمام کلیه امورفرمانروائی رابدست گرفته وتصرف درخراج‌ها رابه خودداختصاص‌داده بودندوکاربجائی‌رسیده بود که اگرحتی‌رشید هم‌اندکی مال‌می‌طلبید، بدان دست نمی‌یافت براستی تنها سبب قتل برامکه غیرت وحسد خلیفه وکسان فروترازوی بوده ودرنتیجه خودکامگی وخودسری‌آن خاندان نسبت به‌خلیفه روی داده‌است [3]

سرگذشت‌های قاضیان اسلامی هم‌ازپندارهای تاریخی مالامال‌است. یکی

۱ــ مقدمه (عربی) ص ۴ (فارسی) ص ۴.

۲ــ مقدمه (عربی) ص ۱۴ (فارسی) ص۲۳.

۳ــ مقدمه (عربی) ص ۱۵ (فارسی) ص ۲۷.

ازاین‌اغلاط پندار موهومی‌است که‌به خوانندگان کتب تاریخ‌دست می‌دهد هنگامی که حالات قضات رامی‌خوانند ودرمی‌یابند که آنان گذشته ازاین منصب‌در جنگها ولشکرکشیها نیزسمت ریاست داشته‌اند، آن‌گاه وسوسه‌های جاه طلبی‌آنانرابه نیل چنین مراتبی برمی‌انگیزدوبه‌گمان اینکه پایگاه قضاوت دراین روزگارنیز بروفق شرایط‌ومناسبات روزگارگذشته‌است ومی‌پندارندکه چون پدر ابن‌ابی‌عامر وزیرهشام که برخدایگان خویش قیام کرد ونیزپدرابن عباداز ملوك طوائف اشبیلیه بکارقضا اشتغال داشته‌اند، همانند قضات این‌عصربوده‌اندودرك نمی‌کنند که در نتیجه اختلاف عادات درمنصب قضاچه تغییراتی روی داده‌است . ابن عامروابن‌عباد ازقبائل‌عرب بشمارمی‌آمدند ودرزمره زمامداران دولت اموی‌اندلس وازخداوندان عصبیت آن‌دولت محسوب می‌شدند. مکانت ایشان درآن دولت معلوم بود. آنان درپرتومنصب قضابه‌ریاست و کشورداری نرسیدندچنانکه دراین‌عصرمعمول‌است بلکه درآداب‌فرمانروائی‌قدیم شغل قضابخداوندان عصبیت که ازقبیله‌وموالی دولت بودند اختصاص‌داشت. همچنانکه دراین‌عصردرمغرب وزارت به خداوندان‌عصبیت اختصاص دارد . اگربه لشکرکشی وجنگهای آنان بنگریم ومشاغل بزرگی راکه عهده دار شده‌اند درنظرآوریم ثابت می‌شودکه‌این‌گونه اعمال ومقامات را جزکسانی که به میزان کافی قدرت وعصبیت دارند ممکن نیست دیگری برعهده گیرد وانجام دهد. اما شنونده هنگامی که شرح حال‌آنان رامی‌خواند، دراین باره اشتباه می‌کند وعادات واحوال رابرخلاف آنچه بوده توجیه می‌نماید[1]

درچنین وضعی بی‌گمان ارقام واعدادکه نمودار‌دقت بیشتری هستند فاقد دقت واعتبارمی‌شوند. یکی ازنمونه‌های این‌گونه‌اشتباه کاری‌ها شماره‌لشکریان بنی‌اسرائیل‌است. چنانکه مسعودی ومورخان‌آورده‌اند، پس ازآنکه موسی هنگام آوارگی درتیه اجازه داد هرکه طاقت وتوانائی دارد ، به‌ویژه ازسن بیست به بالا سلاح برگیرد، به شمردن سپاهیان بنی اسرائیل پرداخت وعده آنها راششصدهزار

۱- مقدمه (عربی) ۳۱ (فارسی) ص ۵۴.

تن یافزون تریافت اگر وسعت مصروشام را دربرابر چنین سپاه گرانی بسنجیم مایه حیرت می‌شود. چه هر کشوری درخور وسعت خود دارای لشکریانی است که وظائف نگهبانی کشور رابرعهده می‌گیرند. سپاهیان اگرازمیزان معین و لازم درگذرند مایه درد سر کشورمی شوند. وضع متعارف ممالك گواه‌براین امراست. گذشته‌ازاین سپاهیانی با این عددافزوناگردر دو یاسه‌صف یابیشتر قرار گیرند بعیدبنظرمی‌رسد که‌بتوانند درنبردگاهی که الزاماغیرمحدودنیست‌مورداستفاده واقع شوند. زیراچگونه ممکن‌است چنین صفوفی‌به نبرد برخیزند یاصفی‌بردشمن‌غالب آید.، درحالی‌که یکسرصف سر دیگر را درك نمی‌کند

کشورایران‌از کشوربنی‌اسرائیل‌به درجات عظیم تروپهناورتربود‌بخت‌النصر که‌بربنی اسرائیل‌غلبه یافت وبلادآنانرابلعیدوفرمانروائی‌را ازآنان بازستد وبیت‌ـ المقدس‌پایتخت‌مذهبی وپادشاهی‌آنانراویران ساخت‌تنها یکی از کارگزاران کشور ایران‌بود ومرزبان مرزهای غربی‌ایران بشمارمی‌رفت وممالك ایران‌درعراق‌عجم و عرب و خراسان و ماوراءالنهر به‌درجات ازممالك بنی‌اسرائیل پهناوتروبیشتر بود، باهمه اینها شماره سپاهیان ایران هرگز باین میزان وحتی نزدیك بآن هم نرسیده و بزرگترین سپاهی‌که ایران درقادسیه فراهم آورد،شامل صدوبیست‌هزارتن بود[1]

اما واقعیت امری پنداری نیست و همچون محکی راست را از دورغ جدا می‌کند ودربرابر سلطنت حق پایداری نتوان‌کرد. بصیرت چون شهابی‌است که اهریمن باطل را می‌راند هرچه نقل‌کننده‌اخبارتنهابه‌باز گفتن ونقل اکتفامی‌کند ، دیده بصیرت می‌تواند اخبار را انتقادکندوصحیح رابرگزیند وبه نیروی دانش صفحات صواب را روشن وتابناك سازد.[2] از این روتاریخ‌نویسی وتاریخ‌شناسی می‌تواند با استفاده از روش‌ها وملاك‌های واقعی‌با حقیقت قرین گردد. بدان‌که فن تاریخ را روشی‌است که هرکس‌بدان دست‌نمی‌یابد، وآنراسودهای فراوان وهدفی

۱ـ مقدمه (عربی) ص۱۰ـ۹ (فارسی) ص ۱۴ـ۱۳.

۲ـ مقدمه (عربی) ص۴ (فارسی) ص۳.

شریف است. چه‌این فن‌مارا بسر گذشته‌ها وخویهای ملتها و سیرتهای پیامبـران و دولت‌ها و سیاستهای پادشاهان گذشته آگاه می‌کند. جوینده تاریخ برای آن‌کـه از این تجارب در احوال دین ودنیـا فایده تمام برگیرد، بمنابع متعدد و دانشهای گوناگون نیازمند است وهم باید وی را حسن‌نظر و پایداری خاصی باشد تا او را به حقیقت رهبری‌کند و از لغزشهـا و خطاها برهاند اگر تنهـا به نقل‌کردن اخبار اعتمادکند بی‌آنکه به قضاوت اصول عـادات و رسوم و قواعد سیاستها و طبیعت تمدن وکیفیات اجتماعات بشری بپردازد و حوادث نهان را با وقایع پیدا و اکنون را با رفته نسنجد چـه‌بسا کـه از لغزیدن در پرتگاه خطاها و انحراف از شاهراه راستی در امان نباشد»[1].

کسی‌که داعیه تاریخ‌شناسی درسرمی‌پرورد بـایـد بروفق روش‌هایی معین و منظم آغـاز تحقیق‌کند. چنین‌کسی بـایـد در وهله اول به‌کسب اطلاعات پردازد. البته باید اطلاعات مربوط به‌وضع موجود جامعه را اساساً با مطالعه مستقیم یعنی مشاهده شخصی بـه‌دست آورد و اطلاعات مربوط به‌گذشته جامعه خود و اوضاع کنونی جامعه‌های دیگر را باید از روی مـآخـذ معتبر فراهم‌کند. محقق بـایـد در هردومورد از همه‌عواملی‌که بدودقت وموشکافی و اعتدال ونصفت و راست‌اندیشی می‌بخشند، سود جویـد. بدون شك در مورد اطلاعاتـی کـه از راه مطالعه اسناد به‌دست می‌آیند، نقادی دقیق لازم است. زیرا ایـن اخبار راستین درجریان زندگی نسل‌ها بارها دست به‌دست می‌گردند، وبه علل گوناگون با دروغ می‌آمیزند.

یکی از این علل خطاپذیری انسان است و خبر رسانـدن نیز از ایـن خطا مبری نیست بارها اتفاق افتاده‌کـه تاریخ‌نویسان و مفسران و پیشوایـان روایات، وقایع وحکایات را به‌صرف اعتماد به‌راوی یـا نـاقل خواه درست یـا نادرست بی‌کم و کاست نقل‌کـرده و مرتکب خبطها و لغزشهـا شده‌اند چه‌آنـان وقـایع و حکایات را بـدون رعایت اصول عرضه‌کرده آنهـا را با نظائرخود نسنجیده، و

۱ــ مقدمه (عربی) ص ۹ (فارسی) ص ۱۲.

بمعیار حکمت و آگاهی برطبایع کاینات و مقیاس تحکیم نظر و بصیرت نیاز موده به کنه آنها نرسیده اند. بدین ترتیب از حقایق در گذشته و در وادی وهم و خطا گمراه شده اند»[1].

یکی دیگر از علت‌های اشاعه اخبار نادرست غفلت از حقیقت خبر است. خبر رسان بدون توجه به‌معنی حقیقی حادثه، آن را به‌حدس و گمان خود تفسیر می کند. « بسیاری از راویان اخبار مفهوم آنچه را مشاهده کرده یا شنیده‌اند، درنمی‌یابند و خبر را بروفق حدسیات و تخمین‌های خود نقل می کنند و در پرتگاه دروغ ساقط می‌شوند »[2].

علت دیگر تمایل بسیاری از خبررسانان است به‌بزرگ کردن امور. «عادت مبالغه گویی از آن‌جا سرچشمه می گیرد که روح آدمی شیفته عجایب و غرایب است. و نیز چون بزبان آوردن سخن گزافه آسان است»[3]. چه‌بسا شنوندگان که خبرهای محال را می‌پذیرند و نقل می کنند و دیگران به‌تکرار آن اخبار می‌پردازند چنانکه مسعودی درباره اسکندر می آورد که چون جانوران دریائی وی را ازساختن اسکندریه بازداشتند، صندوقی از شیشه تعبیه کرد و خود در آن نشست و به‌قعردریا فرورفت و آن جانوران شیطانی و اهریمنی را که در آنجا دید ترسیم کرد و آن گاه مجسمه‌های آن‌ها را از فلزات بساخت و آنها را در برابر آن بنیان نصب کرد و آن جانوان وقتی بیرون آمدند و مجسمه‌ها را دیدند گریختند و بدین‌سان ساختمان شهر پایان پذیرفت. مسعودی بدین‌ترتیب افسانه‌ای دراز شامل اخبار خرافی و محال نقل می کند»[4]. «ایرادی که از لحاظ طبیعت عالم وجود بر این حکایت وارد است اینست که فرورونده در زیر آب هرچند در درون صندوق بلورین باشد از لحاظ تنفس طبیعی هوا در مضیقه واقع میگردد و بسبب کمیابی هوا به‌سرعت روحش

۱ــ مقدمه (عربی) ص ۹ (فارسی) ص ۱۳.

۲ــ مقدمه (عربی) ص ۳۲ (فارسی) ص ۶۵.

۳ــ مقدمه (عربی) ص ۱۲ (فارسی) ص ۱۶.

۴ــ مقدمه (عربی) ص ۳۵ (فارسی) ص ۶۶ــ۶۵.

گرم میشود. در نتیجه چنین شخصی هوای سردی را که تعدیل‌کننده مزاج ریه و روح قلبی است از دست می‌دهد و در دم هلاك می‌شود همین امر است که سبب هلاکت گرمابه‌داران می گردد. چون دیرزمانی درهوای گرم حمام بمانند و ازهوای سرد محروم گردند و هم مقنیان وکسانی که در چاه‌ها و حفره‌های عمیق کارمی‌کنند نیز اگر هوای اماکن مزبور بسبب عفونت گرم شود و باد برای تصفیه هوا داخل آنها نشود، بی‌درنگ هلاك می گردند»[1].

عامل دیگر خوش‌باوری و اعتمادکورانه است. به‌این معنی که خبر رسان به‌سبب اعتمادی که به‌کسی دارد سخنان یا نوشته‌های اورا بی‌کم‌وزیاد نقل‌می‌کند. «بسیاری از ثقات و مورخان درمورد برخی از اخبار در لغزشگاه فروافتاده و افکار آنان ازدرك حقیقت منحرف شده است. آنگاه عموم مورخانی که به‌ضعف‌بینش و غفلت سنجش دچار بوده‌اند، همان خبرها را از آنان نقل‌کرده و خود نیز برهمان روش ایشان آنها را در آثـار خویش درآورده‌اند، بی‌آنکه درباره‌آنها به‌بحث و تحقیق بپردازند و به اخبار منقول بـا دقت بیندیشند در نتیجه فـن تاریخ سست و درآمیخته و مایه‌آشفتگی شده و درشمارافسانه‌های عامیانه قرار گرفته است»[2].

علت‌دیگر مداحی وتملق است. در بسیاری‌موارد خبررسان محض خوشامد بزرگانی عمداً در حقایق دست می‌بـرد. مـراد از تملق «تقرب جستن بیشتر مردم به‌خداوندان قدرت ومنزلت از راه ثناخوانی و مدیحه‌سرائی و ستایش‌اعمال آن‌ها و نامورساختن ایشان به‌صفات نیك است و پیدا است کـه چنین اخباری برخلاف حقیقت منتشرمی‌شود نفوس آدمی شیفته ثناگوئی است و مردم به‌دنیا و وسائل آن از قبیل جاه و جلال و توانگری روی‌آورند. بیشتر آنان دوستدار فضائل نیستند و به‌فضیلتمندان توجهی ندارند»[3] علت‌دیگر دخالت حب‌ها وبغض‌های شخصی است

۱ــ مقدمه (عربی) ص ۳۶ (فارسی) ص ۶۷ــ۶۶.

۲ــ مقدمه (عربی) ص ۲۸ (فارسی) ص ۴۹.

۳ــ مقدمه (عربی) ص ۳۵ (فارسی) ص ۶۵.

دربیان خبر. «خبر را با نیرنگ‌سازی درمی‌آمیزند. مخبرچنان که آن را دیده است نقل می‌کند، حال آن که سازنده خبر در آن تصنع روا داشته و ماهیت خبر برخلاف حقیقت گردیده است»[1].

این عوامل وعوامل دیگر محقق را از آن برحذر می‌دارد که نسنجیده وشتابانه بـر هرچیزی اعتماد ورزد. «در این‌باره نباید به‌هرچه بـر می‌خوریم، اعتماد کنیم. باید دراخبار بیندیشیم و آن‌ها را با اصول صحیح بسنجیم و به‌بهترین وجه دریابیم و صحیح را از سقیم بازشناسیم»[2].

در همه این موارد آنچه محقق را از کج‌روی و نـاسره‌پذیری بـازمی‌دارد رجوع به‌واقعیت است. «فائده خبر از خود آن و هم از خارج، یعنی مطابقت آن با واقع استنباط می‌گردد. هرگاه امـر چنین باشد قانون بازشناختن حق از باطل دربارهٔ ممکن بودن یـا محال بودن اخبار چنان خواهد بود که به‌اجتماع بشری یا عمران درنگریم و این‌مسائل را ازیکدیگر بازشناسیم کیفیات ذاتی و طبیعی اجتماع و آنچه عارضی و بی‌اهمیت است و آنچه ممکن نیست بر آن عارض شود»[3].

محقق باید در پرتو دانش اجتماعی، مختصات هردسته از اموراجتماعی را بداند و بدین‌وسیله آماده تشخیص اخبارسره و ممکن از اخبارناسره و غیرمحتمل باشد. یکی‌دیگر ازموجبات انتشاراخباردروغ که برهمه‌مقتضیات یادشده مقدم‌است عدم اطلاع برطبایع احوال اجتماع است. زیرا هرحادثه ــ چه‌ذاتی° وچه‌عارضی ــ ناچار مطابق ماهیت خود، دارای مشخصاتی است»[4].

اما جمع‌آوری اطلاعات صحیح با همه دشواری‌هایی کـه دارد» قدم اول تحقیق است. و به‌خودی خود منجر به‌شناخت حقایق و استخراج قوانین نمی‌شود

۱ــ مقدمه (عربی) ص ۳۵ (فارسی) ص ۶۵.

۲ــ مقدمه (عربی) ص ۱۳ (فارسی) ص ۲۰.

۳ــ مقدمه (عربی) ص ۳۷ (فارسی) ص ۶۹.

۴ــ مقدمه (عربی) ص ۳۶ (فارسی) ص ۶۹.

قدم دوم نتیجه‌گیری از آن اطلاعات است.

استنتاج از اطلاعات فراهم شده مستلزم مقابسه و به هم پیوستن آن هاست و برای این‌کار انواع استدلال مخصوصاً استقراء و قیاس لزوم می‌یابند. از این‌رو محقق باید ذهنی منظم و منطقی داشته باشد، از شخصیتی متعادل برخوردار باشد و نسبت به‌کائنات مخصوصاً نسبت به‌جامعه به‌حد کفایت بصیر باشد.

تعادل شخصیت و بر کناری محقق ازاغراض خصوصی شرط لازم‌کاراوست. محقق برای آن‌که بتواند به‌درستی از اطلاعات خود نتیجه گیری کند، باید درحفظ بی‌طرفی بکوشد. «راه‌یافتن دروغ به‌خبر از امور طبیعی است و آن را موجبات، ومقتضیاتی است. ازآن جمله، ادعای پیروی از آراء و معتقدات ومذاهب می‌باشد چه اگر روح آدمی در پذیرفتن خبر برحالت اعتدال باشد از لحاظ تهذیب و دقت‌نظر حق آن را اداء می‌کند تا صدق آن ازکذب آشکارشود. لکن اگر خاطر او به‌عقیده یا مذهبی شیفته باشد، بی‌درنگ و در نخستین وهله هرخبری را که موافق عقیده خویش بیابد، می‌پذیرد. این تمایل به‌منزله پرده‌ایست که روی دیده بصیرت وی را می‌پوشاند و او را از انتقاد و تنقیح خبر بازمی‌دارد. در نتیجه در پذیرفتن و نقل‌کردن دروغ فرومی‌افتد»[1].

محقق به‌هنگام استدلال، ازجهان‌بینی عمومی ومخصوصاً قضاوت‌کلی خود درباره سیرتاریخ و نوامیس اجتماعی و طبع بشری مدد می‌گیرد، به‌این معنی‌که اطلاعات پراکنده خود را در پرتو بصیرتی‌که نسبت به‌انسان و جامعه دارد، تبیین می‌کند. کار او در این‌مورد به‌کار ریاضی‌دانان می‌ماند‌که همه استدلاهای ایشان در زمینه اصول متعارفه واصول موضوعه یعنی اصولی‌که درنظر آنان بدیهی ومسلم‌اند صورت می‌گیرد . بنابراین هرچه‌جهان‌بینی عمومی و دیدتخصصی محقق‌صحیح‌تر و عمیق‌تر باشد، تحقیق او متضمن صحت بیشتری خواهد بود.

«هرگاه شنونده خبر به‌طبایع حوادث و کیفیات و مقضیات جهان هستی

۱ـ مقدمه (عربی) ص ۳۵ (فارسی) ص ۶۵ .

آگاه باشد این اطلاعات او را درتنقیح خبربرای بازشناختن راست از دروغ‌یاری خواهدکرد[1] به‌طورکلی مورخ بصیر به‌دانستن قواعد سیاست و طبایع موجودات و اختلاف ملت‌ها و سرزمین‌ها و اعصار گوناگون از لحاظ سیرت‌ها و عادات و اخلاق، و مذاهب و رسوم و غیره نیازمند است. ضرورت داردکه مورخ به‌وقایع حاضراحاطه داشته باشد. آن‌ها را با آنچه نهان‌وغایب است، بسنجد و وجه‌تناسب میان آن‌ها را از لحاظ توافق یا تضاد و خلاف دریابد و موافق را با مخالف و متضاد برابرکند و به‌علل آن‌ها پی برد و هم به‌درك شالوده‌های دولت‌ها و ملت‌ها و مبادی پدیدآمدن آن‌ها، و موجبات حدوث و علل وجود هریك همت گمارد و عادات و رسوم و اخبار زمامداران را کاملا فراگیرد. در این صورت می‌تواند خبر منقول را به قواعد و اصولی‌که به‌تجربه ومطالعه آموخته است، عرضه‌کند. اگرآن را با اصول مزبورموافق یابد صحیح خواهد انگاشت و گرنه آن را ناسره خواهد شمرد و خود را از آن بی‌نیاز خواهد دانست»[2].

از این گذشته از آنجا که جزء را در زمینه‌کل مربوط به‌آن بهتر می‌توان شناخت برای شناخت هرامر اجتماعی توجه به‌وضع‌عمومی، جامعه ضرورت دارد «اما ذکر کردن کیفیات عمومی سرزمینها و نژادها و اعصار برای مورخ بمنزله اساسی است که بیشتر مقاصد خویش را برآنها مبتنی میکند و تاریخ خود را بوسیله‌آن واضح و روشن می‌سازد. مورخانی بوده‌اندکه این‌مطالب را درتألیفات خود جداگانه و مستقل آورده‌اند، چنانکه مسعودی درکتاب مروج‌الذهب این شیوه را برگزیده است ودرآن‌کتاب احوال ملتها وسرزمینها را درروزگارخویش، یعنی سال سیصدوسی، خواه نواحی مغرب و خواه مشرق شرح داده و مذاهب و عادات آنان را یادکرده و به وصف شهرها وکوهها و دریاها و ممالك و دولتها پرداخته و طوائف وملتهای عرب وعجم را یکایك آورده است. از اینروآثار وی

۱ــ مقدمه (عربی) ص ۳۵ (فارسی) ص ۶۵.

۲ــ مقدمه (عربی) ص ۲۸ (فارسی) ص ۴۹.

بمنزله سرمشقی برای مورخان است که از آن پیروی می کنند ومنبعی است که در تحقیق بسیاری از اخبار بدان اعتماد دارند. پس از مسعودی، بکری پدید آمده و همان شیوه را تنها درباره مسالك وممالك برگزیده است»[1].

از اینها بالاتر محقق باید در تبیین حوادث ماضی هرگز از زمان و مکان و شرایط خاص حوادث غفلت نورزد و آن حوادث را در پرتو مقتضیات عصر خود تفسیر نکند. «و قیاس و تقلید از طبیعت‌های معروف آدمی است و این گونه قیاس و تقلید از غلط مصون نیست و با غفلت و فراموشی انسان را ازقصدش خارج واز مرامش منحرف میسازد.

و چه‌بسا که شنونده بسیاری از اخبار گذشتگان را می‌شنود ولی وقایعی را که در نتیجه دگرگون شدن احوال و انقلابات روزگار روی‌داده درك نمیکند ودر نخستین وهله مسموعات خویش را برهمان وقایع و سرگذشت‌هائی که شناخته است متکی میسازد و آنها را با مشاهدات خویش می‌سنجد، درصورتیکه میان چنین سنجش در تاریخ وتوجه به‌تبدلات و تحولات آن تفاوت بسیار است»[2].

با این وصف دید محقق و نیازمندی‌های اجتماعی او می‌تواند رهبر او در تاریخ‌نویسی باشد. به‌بیان‌دیگر تاریخ‌نویسی به‌تناسب تحولات جامعه‌ها دگرگونی می‌پذیرد و هرنسلی باید موافق تکیه خاص خود برپاره‌ای از امور اجتماعی، از نو به‌تاریخ بنگرد و دست به‌تاریخ‌نویسی بزند یکی از اشتباهات مورخان اخیر این است که به‌هنگام یادکردن از وقایع گذشته، به‌شیوه مورخان کهن به‌تفصیل نام ونسب و القاب پادشاه و زنان وپدر ومادر او و نیز اسم و لقب قاضی وحاجب و وزیران او را ذکر می‌کنند. همه این‌ها به‌تقلید از مورخان عصر اموی و عباسی است. آنان در تاریخ‌های خویش به‌ذکر جزئیات زندگی بزرگان می‌پرداختند. زیرا فرزندان بزرگان شیفته سیرت‌ها و احوال پدران خود بودند و روش پدران

۱ـ مقدمه (عربی) ص ۳۲ (فارسی) ص ۵۹.
۲ـ مقدمه (عربی) ص ۲۹ (فاوسی) ص ۵۲.

را سرمشق خویش می‌شمردند و حتی به‌تبعیت آنـان، مقامـات مهم را به‌اخلاف درباریان خود می‌سپردند. امـا در اعصار اخیر امیران بـراساس شیوه‌های نیاکان خودکشورداری نمی‌کنند و از این‌رو ذکر جزئیات خاندان‌هـا ضرورت ندارد[1]. در عصربعد، غرض‌از تاریخ منحصر به‌این گردیده است که تنها باید خود پادشاهان را بشناسیم و دولت‌ها را ازنظر میزان پیروزی ونیرومندی آنان با یك‌دیگربسنجیم وپی‌بریم که کدام ملت بیشترتاب‌مقاومت دارد و کدام کمتر. دراین‌صورت چه‌سودی دارد کـه تاریخ‌نویس به‌شیوه ماضی احوال پسران و زنان و نقش نگین انگشتری سلطان و لقب قاضی و وزیر وحاجب او را ذکرکند»[2].

همین‌عنایت به‌مقتضیات موجود جامعه است که ابن‌خلدون را به‌تاریخ‌نویسی کشانیده است. ابن‌خلدون تصریح می‌کندکـه محرك او در تهیه‌کتاب تاریخ همانا انقلاباتی است که در عصر او روی‌داده‌اند انقلاباتی که سنت‌ها و مفاهیم گذشته را از اعتبار انداخته و بررسی مجدد فرهنگ انسانی را ضرور گردانیده‌اند ـ چنان‌که شرحش خواهد آمد[3].

ازآغاز قرن پنجم قبایل عرب به‌مغرب هجوم آوردند و برساکنان قدیم آن کشور یعنی بربرها، غلبه یافتند، و بیشترنواحی و شهرهای آن سرزمین را تصرف کردند و در فرمان‌روائی بقیه‌شهرهائی که در دست آنان مانده‌بود شرکت جستند. گذشته از این در نیمه این قـرن، یعنی قـرن هشتم، در شرق و غرب اجتماع بشر دستخوش طاعون (وبا) مرگباری شد، که دربسیاری از نواحی جمعیت‌های کثیری از ملت‌هـا را از میان برد، و بسی ار نژادهـا و طوایف را منقرض‌کرد، و اکثر زیبائی‌های اجتماع و تمدن را نـابـود ساخت، و روزگار پیری دولت‌ها و رسیدن به‌آخرین‌مرحله آن‌ها را فرازآورد، از این‌روحمایت وسایه دولت‌ها را برانداخت

۱ـ مقدمه (عربی) ص ۳۱ (فارسی) ص ۵۸.

۲ـ مقدمه (عربی) ص ۳۲ (فارسی) ص ۵۸.

۳ـ مقدمه (عربی) ص ۳۳ (فارسی) ص ۵۹،

و حدود آن‌ها را در هم‌شکست و قدرت آنــان را به‌زبونی مبدل‌کرد و عادات و رسوم آن‌هــا را به‌نابودی و اضمحلال دچار ساخت و در نتیجه قربانی هــزاران افراد بشر، تمدن وعمران زمین، نیز روبه‌ویرانی نهاد وشهرها و خانه‌ها خراب شد و راه‌ها و نشانه‌های آن‌ها را ناپدیدکرد و خانه‌ها و دیــار، از ساکنان تهی شد و دولت‌ها و قبیله‌ها زبون گردیدند، و قیافــه همه‌نقاط مسکونی تغییر یافت، و گمان می‌کنم، در مشرق هم بــه‌نسبت جمعیت و فــراخور عمران آن، همین مصائب و تیره‌بختی‌هــا ببار آمده است و گوئی زبــان جهان هستی در عالم، نــدای خمول و گرفتگی درداده و مورد اجابت واقع شده است وخدای وارث زمین وموجودات آن است[1].

هنگامیکه عــادات و احوال بشر یك‌سره تغییر یابد، چنان است‌کــه گوئی آفریدگان ازبن و اساس دگرگون شده‌اند، و سرتاسر جهان دچار تحول و تغییر گردیده است. گوئی خلقی تــازه و آفرینش نوبنیاد و جهانــی جدید، پدید آمده است. که عصر مــا به‌کسی نیازمند بوده‌تا کیفیات طبیعت، وکشورها، و نژادهای گوناگون را تدوین کند و عــادات، و مذاهبی را کــه بسبب تبدل احوال مردم، دگرگونه شده است، شرح دهد و روشی را که مسعودی در عصر خود برگزیده پیروی‌کند، تا به‌منزله اصل ومرجعی باشد، که مورخان آینده آنرا نمونه وسرمشق خویش قراردهند.

و من در این‌کتاب تا آنجا کــه میسر است، این وقایع را، در این قسمت مغرب زمین، خواه‌به‌صراحت، و خواه‌تلویحاً در ضمن نقل اخبار یاد خواهم‌کرد. و قصد دارم، این تألیف را به‌احوال نسل‌هــا و نژادهــا و ملت‌های مغرب و بیان دولت‌هــا و ممالك آن اختصاص دهم. بی‌آن‌که از اقطاردیگر گفتگو کنم، زیــرا از احوال مشرق وملل آن اطلاع ندارم، و خبرهای منقول برای رسیدن به‌کنه آن

---

۱ ــ مقدمه (عربی) ص ۳۳ (فارسی) ص ۵۹ــ۶۰.

چه‌می‌خواهم کافی نیست[1].

فلسفه وروش علمی پس از ابن خلدون

برای آن‌که تأثیر فلسفه وروش علمی ابن خلدون در علوم اجتماعی روشن گردد باید به‌آثار متفکران اجتماعی پس‌از اونظر افکند.

پس‌از عصرابن خلدون در همان حال‌که تمدن اسلامی ازشورپیشین تهی شده ودوره ابتکار به سرآمده‌بود، جامعه‌های اروپایی منظمابه پیش می‌رفتند.

درسده شانزدهم، هنگامی‌که تمدن جدید اروپائی تدریجاً قوام می گرفت و مقدمات عصرسوداگری فراهم می‌آمد، حکیم ایتالیائی، ماکیاولی درکتاب‌های خود مخصوصاً کتاب امیر دربیان آیین کشور داری، به مسائلی مانند فزون طلبی انسان و اهمیت اجتماعی تقلید را که امروز در روان شناسی اجتماعی مورد بحث قرار می گیرند، وتفکیك‌کامل سیاست از اخلاق را خواستار شد وزورونیرنگ را اساس‌کشور داری شمرد.

کمی بعد حکیم فرانسوی، ژان بودن [2] در آثار متعدد مخصوصاً شش دفتر درباره جمهوری در تعلیل وقایع به حقایق احتماعی گوناگون مانند اهمیت محیط جغرافیایی وشهرنشینی ومهاجرت ولزوم ستیزه برای ظهور دولت وطبقات اجتماعی رسید ودر تاریخ شناسان بزرگ بعدی اثر گذاشت. به راستی بودن یکی از بانیان فلسفه تاریخ است.

در قرن هفدهم بوسوئه [3] فرانسوی در کتاب گفتارهایی در تاریخ عمومی برای تبیین تکامل وانحطاط اجتماعی به لطف و قهر خدا متوسل شدکاری‌که امثال دوبونالد [4] ودومستر [5] درسده نوزدهم کردند.

۱ـ مقدمه (عربی) ص ۳۳ (فارسی) ص ۶۰.

2- Jeam Bodim 3- Bossuet

4- De Bonald 5- De Maistre

درسده هیجدهم فیلسوف ایتالیائی ویکو [1] درکتاب علم جدید اعتقاد یافت کـه امور تاریخی مـانند امور طبیعی تابع قـانون‌اند. درهمان قرن تورگو [2] در مجموعه‌گفتاهای سوربون مراحل و علل سیرجامعه‌ها را باز نمود سپس و لتر در کتاب طبیعت ملت‌ها تاریخ را بر اساس علت و معلول استوار دانست . آن‌گاه ، هردر [3] در آرائی در تاریخ‌انسان‌درتعلیل تاریخ بر عـوامل‌جغرافیایی جامعه تأکید ورزید. همچنین کند ورسه [4] در تصویری تـاریخی از تکامـل ذهـن بشری تکامـل سازمان‌های اجتماعی را در سراسر تاریخ پی‌جویی کرد.

بـه ایـن ترتیب ویکووتور گووولتروهردرو کند ورسه وبـا کـل در تعقیب نظرژان بودن فلسفه تـاریخ یعنی علم روابط علت و معلولی حوادث تـاریخی را پدید آوردند.

درسده نوزدهم براثر پیشرفت عمومی علوم جدید مخصوصاً علوم طبیعی ، محققان امور اجتماعی درصدد برآمدند کـه دانش‌های فلسفی و از آن جمله فلسفه تاریخ رابه صورت علم در آورند وبـا روش‌های علمی در مسائل اجتماعی تتبع کنند. محققان فلسفه تاریخ معمولا به شیوه عمومی فلسفه بـامسائل تـاریخی مواجه می‌شدند. به‌این‌معنی که اساسا ازراه قیاس‌به‌کشف قانون‌های تاریخ نائل‌می‌آمدند. اما محققان جدید به‌پیروی از حکیم فرانسوی، اگوست‌کونت [5] که مؤسس جامعه شناسی به شمار می‌رود، کوشیدندکـه در ایـن زمینه نیز مانند علوم طبیعی از راه استقراء وارد شوند و با تعمیم اطلاعات و مشاهداتی‌که آنان را دست می‌داد ، به تنظیم قوانین اجتماعی بپردازند.

به این ترتیب فلسفه تاریخ به صورت جدیدی در آمد ومبدل بـه علم جامعه شناسی شد. همچنان‌که تاریخ نویسی پیشین به فلسفه تـاریخ مبدل‌گشت. بـا ایـن

1- Vico
2- Tusgot
3- Herder
4- Condorcet
5- Auguste Conte

وصف فلسفه تاریخ یك سره ازرواج نیفتاد، بلکه از آن پس نیز با وجود پیشرفت روز افزون جامعه شناسی، گروهی از محققان امور اجتماعی همچنان با روش‌های فلسفه تاریخ دست به تحقیق زدند. رفته رفته براثر شیوه‌های دوگانه‌ای که در این زمینه معمول شدند، بسیاری ازمحققان اجتماعی موضوع این دو دانش را از یك دیگر تفکیك کردند . به این صورت که حوادث گذشته جامعه‌موضوع اصلی فلسفه تاریخ یا به اصطلاح دیگر علم تاریخ یا تاریخ شناسی [1] گردید و حوادث موجود جامعه‌ها موضوع اصلی جامعه شناسی . بدیهی است که این تفکیك مطلق نیست ومرزقاطعی بین این دو دانش وجود ندارد.

درطی سده نرزدهم وسده بیستم این هردو دانش پیشرفت به سزا کردند. در عرصه فلسفه تاریخ حکیمانی چون هگل ومارکس واشپنگ لر [2] وتوین‌بی [3] به وجود آمدند و در حوزه جامعه شناسی پژوهندگانی مانند اسپنسر [4] ودورکم [5] ووارد [6] ومان‌هایم [7] ظهور کردند وصدها مفهوم اجتماعی راکه بسیاری از آن‌هااز نظر قد ماپوشیده مانده بودند، از جهات گوناگون شناختند.

ظهور علم جامعه شناسی ملازم یاممد علوم اجتماعی مستقل دیگر مانند مردم شناسی وعلم اقتصاد وعلم جغرافیای انسانی یابوم شناسی گردید.

1- Historiology
2- Spengler
3- Toynbee
4- Spencer
5- Durkheim
6- Ward
7- Mannheim

فصل سوم

نتیجه گیری

پیش از ابن خلدون نظام‌های فلسفی حکیمان یونانی ورومی واسلامی که مهمترین آن‌ها نظام افلاطونی یا اشراقی ونظام ارسطوئی یامشائی بودند شامل امور اجتماعی هم می‌شدند، در طبقه بندی ارسطو از علوم بخشی از فلسفه، فلسفه عملی خوانده می‌شود وعلم اخلاق وعلم تدبیر منزل وعلم سیاست رادربرمی گیرد، در واقع مربوط به امور اجتماعی است از این گذشته تاریخ نویسان وجغرافی نویسان یونانی ورومی ومورخان و ملل و نحل شناسان وجغرافی دانان وعلمای حدیث ودرایة الحدیث ورجال وحتی‌فقه گاه‌به گاه متعرض‌مسائل اجتماعی‌می‌شدند چنان که توکی دی وافلاطون وارسطو به موضوع مهاجرت وافلاطون وارسطو به موضوع شهرنشینی واسترابون به‌موضوع محیط جغرافیای جامعه ولوك رسیوس‌به موضوع تکامل‌طبیعی واجتماعی وافلاطون واپیکورسیان ولوك رسیوس به‌موضوع قرار داد اجتماعی وافلاطون و ارسطو به موضوع اورگانیسم اجتماعی وافلاطون وفارابی به مدینه فاضله کمابیش پرداختند،

اما عموم اندیشمندان کهن اولا به ندرت امور غیر سیاسی و غیر نظامی

جامعه را بادقت وتفصیل شرح می‌دادند. ابوالفضل بیهقی دراین‌باره می‌نویسد:

. . .این که به شرح پرداختم‌تارای عالی بر آن واقف گردد ـ انشاءالله‌تعالی، اگرچه این اقاصیص از تاریخ دوراست. چه‌درتواریخ چنان می‌خوانندکه فلان سالار رابه فلان جنگ فرستاد وفلان روز جنگ یاصلح کردند واین آن را یااواین رابزد وبر این بگذشتند. اما آنچه واجب‌است،به‌جای آرم «[1].

ثانیا «دربیان امور سیاسی‌صرفاً‌به ذکر مفاهیم جامد معینی بسنده می‌کردند از این رونوشته‌های آنان به ندرت متضمن نکته‌ای جدید بود. مثلا همه به صورت مشابه اقسام حکومت یا سیاست را موافق نظر ارسطو میان می‌گذاشتند. ودر اخلاق ناصری چنین آمده است: » وحکیم ارسطا طالیس اقسام سیاست را چهار نهاده است: اول سیاست ملك دوم سیاست غلبه، سوم سیاست کرامت، چهارم سیاست جماعت، «[2] دراکثرکتاب‌های مربوط به سیاست نیز به این مطالب که به قول فارابی درکتاب پولیطیقی (سیاست) ارسطو موجود است»[3] ـبرمی‌خوریم.

ثالثا» امور سیاسی راهم معمولانه چنان‌که هستند بلکه آن چنان‌که باید باشند، مورد بحث قرار می‌دادند. از این رو آثار سیاسی آنان بیان علمی وواقعیات نبودند، بلکه نوعی آرزونامه یااندرزنامه به شمار می‌رفتند. برای نمونه سیاست نامه نظام الملك رابه یاد می‌آوریم. نظام الملك در توضیح علت مبادرت خود به نوشتن سیاست نامه یا سبرالملوك متذکرمی‌شودکه ملکشاه ازاو اندرزنامه‌ای در امرکشور داری خواست:

«سلطان سعید ملکشاه انارالله برهانه در سال ۴۷۹ چندکس را از بزرگان دولت وپیران ودانایان بفرمود که اندیشه کنید وبنگرید تاچیست که درعهد وروزگار مانه نیك است ودر دیوان ودرگاه ومجلس و بارگاه ماشرط آن به‌جای نمی‌آورند

---

۱ ـ بیهقی : تاریخ بیهقی جلداول ص ۲۲۶.

۲ ـ نصیرالدین : اخلاق ناصری ص ۲۲۵.

۳ ـ فارابی : احصاء العلوم ص ۱۱۰.

یا بر ما پوشیده است و کدام شغل است که پیش ازما پادشاهان شرایط آن به جای آورده‌اند وماتدارك آن نمی کنیم و نیز هرچه از آیین ورسم ملوك گذشته بوده‌است همچوسلجوق ودیگران بیندیشید وروشن بنویسید وبررأی ماعرضه کنید تاما در آن تأمل کنیم» [۱]

کتاب جمهوری اثر افلاطون و کتاب سیاست اثـر ارسطو و مبحث سیرت پادشاهان وملا زمان اودر عقدالفرید اثر ابن عبدربه و مبحث «کتاب السلطان» در عیون‌الاخبار اثر ابن قتیبه و مطالب مبادئی‌آراء اهل المدینه الفاضلة اثـر فـارابی والاحکام السطانیه اثر ماوردی نیز از همان سنخ‌اند.

در گذشته غـالب نویسند گـان رسالات سیاسی واجتماعی معمولا مـوافق مقتضیات فردی وجمعی خود، اعتقاداتی راکـه درباره شئون اجتماعی داشتند در رسالات خود طرح می کـردند وفقط بـرای تـایید آن هادر مواردی بـه واقعیات اجتماعی استناد می‌جستند. بدین سبب روش مشاهده واحیانا آزمـایش مبنای کار آنـان نبود. تنها معدودی مانند استرابون و مسعودی وبیرونی ازاین لحاظ مستثنی بودند وبه فرهنگ کلـی جـامعه می‌پرداختند . همچنین محمد بن علـی بن طباطبا معروف بـه ابـن طقطقی که دراواخـر قـرن هفتم مـی‌زیست، درکتاب الفخری فی‌الاداب السلطانیه والـدول الأسلامیه بـا آن کـه به کشف قوانین تاریخی همت نگمارد، درعرضه کردن امور اجتماعی دیدی واقع بین وانتقادی داشت. ونیزچنان که ابـن خلدون اشاره مـی کند، طرطوشی در سراج الملوك از حوادث نتایجی فلسفی گرفت.

پیش از ابـن خلدون مطالعه وثبت وقـایع گـذشته علم محسوب نمی‌شد. مورخان به‌نوشتن وقـایع اشتغال می‌ورزیدند واز حوادث مـاضی قانون استخراج نمی کردند. حتی به‌ندرت در انتقاد منابع خبری خود مـی کـوشیدند. فقط مقدمه آثارآنان متضمن مختصر تأملی درمفهوم وفایده تاریخ بود.

---

۱ ــ نظام الملك : سیر الملوك ص ۴ ــ ۳ .

ابن‌خلدون با آگاهی کافی از سنت‌های فرهنگی یونان و روم و عالم اسلام آغازکار کرد. با وجودی که به‌روش اشعزیان، عقل را از کشف ذوات حقایق قاصر می‌یابد و مانند فیلسوفان اثبات‌گرای[1] عصر ما فلسفه مخصوصاً فلسفه مابعدالطبیعه را کم‌فایده می‌داند، خود اساساً موافق نظام فلسفی ارسطو می‌اندیشد و از فلسفه کلی خود طرحی به‌دست می‌دهد. در مطالعه جامعه نه‌تنها از ارسطو بلکه از افلاطون هم الهام می‌گیرد. «بسیاری از عناصر دستگاه‌های فلسفی پیش از خود و نیز بسیاری از عناصر نظام‌های جامعه شناختی پس از خود را در مقدمه آورده است. به‌شیوه ارسطو انسان را دارای طبعی اجتماعی دانسته و در عین‌حال به‌شیوه افلاطون معتقدشده است که چون برآوردن نیازهای انسانی بدون‌همبستگی و همکاری گروهی میسر نیست، انسان به زندگی اجتماعی روی می‌آورده مانند برخی از اندیشمندان اجتماعی یونان و روم در تبیین حکومت اعلام داشته است که خواست‌های گونه‌گون مردم با یك‌دیگر تعارض می‌یابند، و برای رفع تعارض آنها وجود حکومت ضروراست[2].

روش‌تحقیق او ازروش‌اکثرحکیمان یونانی ورومی واسلامی نتیجه بخش‌تر و به‌اصطلاح امروز «علمی» تر است. به‌استقراء اعتنای فراوان دارد. با مشاهده مستقیم دقیق و مشاهده غیرمستقیم (گردآوری اخبار معتبر) دست به استخراج اصولی‌کلی می‌زند و سپس اصول‌کلی خود را برحوادث جزئی انطباق می‌بخشد با آن‌که براستقراء وعناصرپراکنده علم تأکید می‌ورزد، هشیاراست که این عناصر فقط در زمینه ذهن محقق مرتبط و با معنی می‌گردند. از این‌رو به اهمیت زمینه ذهن محقق و لزوم تصحیح آن پی‌می‌برد و به‌بیان دیگر به‌مقام نظریه (تئوری) در تحقیق علمی واقف است.

برخلاف پیشینیان جامعه را به‌عنوان یك‌کل مرکب از اجزای‌کامل پیوسته

1- Positivist

۲ــ آریان‌پور : ابن‌خلدون، پیشاهنگ جامعه‌شناسی در سهند، دفتر اول، ص ۶۱.

می‌نگرد و هرجزء را در پرتوبصیرتی که از کل دریافت داشته است،می‌سنجد. در این مورد شیوه او به‌شیوه امروزی روانشناسان گشتالت[1] و فیلسوفان هولیست[2] و اصحاب منطق تناقض [3] مانندگی دارد.

جامعه موردنظر او برخلاف جامعه‌های مطلوب افلاطون و فارابی وبسیاری دیگر از حکیمان پیشین، اجتماعی خیالی (مدینه فاضله) یا به‌قول شهاب‌الدین سهروردی «ناکجا آباد» نیست بلکه اجتماع واقعی افراد انسانی متعارف است که در عرصه مکان وزمان تحقق دارد.

محققان اسلامی برای‌تعیین اخبار یا احادیث صحیح دینی‌چند علم یا بهتر بگوئیم، چند شیوه انتقادی‌ترتیب دادند و با این شیوه‌ها به‌نقد منابع اخبار یااحادیث‌دست‌زدند.چنانکه ابن‌خلدون دریافت، لغزش های گوناگونی که می‌توان آنها رابه سه‌گونه‌تحویل کرددر این علم‌ها موردبحث قرارمی گرفتند:

۱ـ لغزشهای ناشی‌از تعصب نویسندگان.

۲ـ لغزشهای ناشی‌از نقض منابع.

۳ـ لغزشهای ناشی‌از ناشناختن نظام اجتماعی.

بسیاری از محققان پیشین بـه‌لغزشهای اول و دوم پی‌برده بودند ولـی تنها ابن‌خلدون بودکه با بینش اجتماعی عمیق خود، لغزشهای سوم را شناخت و برای رفع آن چاره اندیشی کرد.

به‌نظر او شناخت جامعه مستلزم آنست که محقق علتهای اجتماعی را دنبال کند، زیـرا جامعه مخصوصاً جامعه متمدن همواره در تحول است تحولی آشکار یا نهان.

تحول جامعه امری زمانی ومکانی ونسبی است و به‌دوره و خطه و اوضاعی معین بستگی دارد و فقط در پـرتـو این عوامل تبیین می‌پذیرد. بررسی سیرجامعه

1- Gestalt　　2- Holist　　3- Dialectics

ما را به‌فهم جامعه و فرهنگ آن نایل می گرداند و با نمودهائی که اجزای آنند مناسبات اجتماعی رسوم اخلاقی، چگونگی انسجام خانواده و قبیله‌وانواع تفوق اجتماعی و ظهور امپراطوری‌ها و دودمانهای مقتدر وتمایزات مقامی و پیشه‌های انسانی وعلوم‌وفنون‌وهمه دگر گونی‌هایی که‌درجامعه‌روی‌می‌دهند آشنا می کند»[۱].

ابن‌خلدون تاریخ‌نویسی را از حوزه تنگ دیرین خود می‌رهاند و گذشته از اوضاع سیاسی وجنگی واحوال‌بزرگان جامعه، اموراقتصادی وفکری و به‌طور کلی فرهنگ یا عمران جامعه را هم تشریح می کند. به‌عبارت دیگر از تاریخ سیاسی و نظامی به‌تاریخ تمدن می گراید.

تاریخ اجتماعی را مانند تاریخ طبیعت تابع قوانین علمی می‌داند وبه کشف این قوانین برمی‌خیزد و بدین‌ترتیب نقد تاریخی و فلسفه تاریخ یا علم تاریخ را ابتکار می کند. همچنین با شامل گردانیدن فلسفه تاریخ برامور اجتماعی موجود، به‌لزوم علمی که عمدهٔ برمشاهده مستقیم تکیه دارد، پی‌می‌برد و براثرآن پایه‌گذار علم عمران یا جامعه‌شناسی به‌معنای اعم می‌شود. این علم بسیار وسیع است و بسیاری از مباحث مردم‌شناسی و علم اقتصاد و جغرافیای انسانی یا بوم‌شناسی را شامل می‌شود. بدین‌ترتیب ابن‌خلدون در تعقیب استرابون و ابقراط و جاحظ و کندی راه علم جغرافیای انسانی را هموار می‌سازد و قرنها پیش از مبتکرانی، چون ریکاردو[۲] و مارکس مفاهیم علم اقتصاد را به‌میان می گذارد. از اینها گذشته به‌شرحی که ملاحظه شد، منشاء بلافصل انسان را در جریان تکامل طبیعی درست به‌شیوه داروین درمی‌یابد. این‌نظر چنان غریب است که مطابق آنچه گذشت قرنها کاتبان و ناشران مقدمه ابن‌خلدون، دانسته یا ندانسته با تبدیل کلمه «عالم‌القرده» به «عالم‌القدره» یا «عالم الفرده» در انکار آن کوشیدند و گفتنی است که در میان متفکران بزرگ اسلامی هیچ کس‌جزابوریحان بیرونی به‌این روشنی این مفاهیم‌تازه

۱ـ آریان‌پور : پیشین، ص ۵۶-۵۵.

1- Ricardo

را نرسانیده است.

از مطالبی که ذکرشد. به‌خوبی برمی‌آید که روش و دید علمی ابن‌خلدون درموارد بسیار از روش‌ودید علمی متفکران پیش‌از اومتفاوت و به‌روش و دیدعلمی دانشمندان غربی پس‌از او مانده است.

درفصل‌های آتی خواهیم دید که نه‌تنها روش ودید علمی دانشمندان اجتماعی عصر جدید مغرب زمین، بلکه برخی از مهم‌ترین مفاهیم و نظریه‌های جامعه‌شناسی و فلسفه تاریخ جدید شباهت فراوانی به‌مفاهیم و نظریه‌های اجتماعی عبدالرحمن‌ابن‌خلدون دارند. در فصل آخر درخواهیم یافت که این شباهت‌ها از نوع شباهت‌های تصادفی یا تواردی نیستند، بلکه به‌سبب انتقال افکارابن‌خلدون به‌محققان اروپا پدید آمده‌اند.

فصل چهارم

جامعه‌شناسی پیش از ابن‌خلدون

برای تشخیص حدود ابتکار ابن‌خلدون درحوزه جامعه‌شناسی، نخست‌نگاهی به‌آرای متفکران مقدم براومی‌افکنیم. جامعه‌شناسی علمی‌جوان است. ولی‌برخی‌از موضوعات و مسائلی که در جامعه‌شناسی (به‌معنی اعم) طرح می‌شوند چنان که درفصل گذشته بیش‌آمد ازدیربازمطمح‌نظرحکمیان وتاریخ‌نویسان‌وملل‌نحل‌شناسان و جغرافی‌دانان و فقیهان بوده است.

در یونان باستان، متفکرانی که به‌مطالعه و تشریح امور اجتماعی اشتغال می‌ورزیدند، گاهی درضمن بررسی مطالب سیاسی و نظامی واخلاقی، موضوعات اقتصادی و تحولات اجتماعی وفرهنگی را مطمح‌نظر ساختند.

درسده پنجم پیش‌از مسیح، هرودوتوس[1] با آن‌که کراراً وقایع را به‌مشیت خدایان نسبت می داده متعرض شده است که چون ایرانیان از مرحله شبانی به‌مرحله کشاورزی رسیدند و سنت‌های ساده دوره خانه به‌دوشی را از دست دادند

1- Herodotus

طبقه حاکم ایران یعنی پارسیان رو به انحطاط رفتند و براثر آن رسوم بیگانه را با سهولت فراوان می‌پذیرفتند. مثلا پارسیان جامعه مادی را نیکوتر از جامعه خود پنداشتند و برگرفتند و درجنگ‌ها زره‌مصری دربر کردند و به‌محض آن‌که ازوجود تجمل جدیدی خبردارمی‌شدند، درصدد تحصیل آن برمی آمدند.

در همان قرن توکی‌دی‌دس[1] با آن که برسیاست تکیه داشت، به‌برخی از نمودهای غیرسیاسی و از آن‌جمله مهاجرت اشاره کرد ودر کتاب تاریخ جنگ‌های پلوپونه‌سوس چند نکته را رسانید :

۱ـ حوادث تاریخی موجد مهاجرت می‌شوند.

۲ـ خطه‌هایی که سخت در معرض تغییر و تبدیل جمعیت باشند، برثروت فراوان دست می‌یابند.

۳ـ بی‌نظمی‌های مدنی یعنی مبارزات طبقه‌ای با افزایش سرمایه همگام‌اند.

۴ـ کسانی که به‌جامعه‌ای می کوچند یا پناه می‌برند، بدان سود می‌رسانند و برجمعیت آن می‌افزایند.

درسده پنجم پیش‌از مسیح، سقراط با تفکیك قانون طبیعی از قانون اساسی زمینه برخی از بحث‌های اجتماعی بعدی را هموار کرد.

در سده پنجم و چهارم پیش از مسیح بزرگ‌ترین متفکران مثل افلاطون و ارسطو، برخی‌از مسائل جامعه‌شناسی را مانند دیگر مسائل تحلیل کردند.

به‌نظر افلاطون، جامعه یا به‌اصطلاح او، دولت برای ارضاء احتیاجات متنوع انسانی وبراثرتقسیم‌کار به‌وجودآمده است. دولت مجموعه‌ای ازافراد است که نیازهایی دارند و در رفع آن‌ها می کوشند. انسان سه نیاز اصلی دارد : نیاز به‌خوراك، نیاز به‌خانه و نیاز به‌پوشاك. پس جامعه ابتدائی باید دست‌کم شامل چهاریا پنج‌تن باشد و به‌چندکاراساسی بپردازد: کشت‌کاری و خانه‌سازی وبافندگی و کفش‌دوزی. این چند کار اساسی وقتی بدرستی تحقق می‌پذیرند و در صورتی

1- Thukidides

به‌صورت تخصص درمی‌آیند که وسائل آن‌ها فراهم باشد. ازاین‌رو وجود درودگر و آهنگر و چوپـان نیز ضرورت دارد. بازرگان نیز لازم است تا کالاهای اضافی را به‌جامعه‌های دیگر ببرد و آنچه مورد حاجت است از آن جامعه‌ها بیاورد. تجارت مستلزم دریانوردی است. پس دریانوردان نیز مورد نیازنـد. بـه‌این‌ترتیب جامعه ابتدائی افلاطون جامعه کوچك‌ساده‌ای است واجد تقسیم‌کار وتخصص و برخوردار ازآزادی وکام‌روائی. جامعه‌ابتدائی صرفاً به‌نیازهای جسمانی می‌پردازد،و ازاین‌رو جامعه‌ای ناقص ودرحکم شهرخوکان است. اما درجریان زمان براثرافزایش‌ثروت، برتجمل دست می‌یابد و چیزهای جدیدی مورد حاجت قرارمی‌گیرند و برای رفع نیازهـای جسمانی و روحانی جـدیـد، اصنافی چون آش‌پزان و آرایش‌گران و خدمت‌کاران و پزشکان و آموزگاران و پیکرنگاران و پیکرتراشان پدید می‌آیند و و نیز برای تأمین وسائل لازم، بسط خطه دولت و جنگ ضرور می‌شوند و صنف سپاهی به‌وجود می‌آید. پس برفاصله گروه‌ها و طبقه‌ها افزوده شده دولت که جان جامعه است، روبه‌پیچید گی می‌رود.

نظرافلاطون درباره ظهورجامعه به‌نظریه «قرارداد اجتماعی» می‌ماند. مطابق این نظر، انسان به‌کمك خرد خود، لزوم تخصص و تقسیم‌کار اجتماعی را دریافت و دست به‌ایجاد جامعه زد وبه‌همکاری وتقسیم‌کار و ایجاد حکومت پرداخت. سخن افلاطون درباره اتحاد برخی‌از قبایل یونان نخستین بیان روشنی است که از نظریه «قرارداد اجتماعی» عرضه شده است، آن سخن چنین است: مردم شهر ـ عوام و خواص ـ سوگند خوردند که ازقانونی‌مشترك فرمان‌بری کنند فرمان‌روایان سوگند خوردند که درجریان زمان وبا تغییروضع مردم، حکومت‌خود را خودکام نگردانند ورعایا اعلام داشتند که اگر فرمان‌روایان به‌آن شروط رفتارکنند، اینان نیزهیچ‌گاه درآن‌خطه‌ها خراب‌کاری نخواهند کرد وبه‌دیگران اجازه خراب‌کاری نخواهندداد. مقرر شد که شاهان به‌شاهان و مردم یـاری رسانند و مردم بـرهمین شیوه مردم و شاهان را دریابند.

افلاطون دررساله نوامیس آغاز جامعه انسانی را به‌شیوه‌ای دیگر تشریح کرد. وتا اندازه‌ای واقعیت‌های تاریخی را درنظر گرفت. مطابق این کتاب جامعه انسانی دستخوش نظامی ادواری است. یعنی در هرجامعه یك‌تمدن به‌اوج می‌رسد وافول می کند و درپی آن تمدنی فرامی‌آید و همان راه را می‌پیماید.

افلاطون درکتاب جمهوری به‌تناسب‌قوای سه گانه‌نفس، جامعه را به‌سه‌طبقه تقسیم کرد : طبقه مولد ثروت (قوه شهوی) و طبقه سپاهی (قوه غضبی) و طبقه حاکم (قوه عاقله). از این گذشته افلاطون جامعه را به‌موجود زنده تشبیه کرد و به «نظریه اورگانیسم اجتماعی»[1] گرایید.

از دیدگاه افلاطون اگر تقسیم کار به‌طرزی صحیح بین طبقات اجتماعی صورت گیرد عدالت برقرارمی‌شود و عدالت مبنای روابط اجتماعی است.

انسان قادر به‌تغییر جامعه و برقراری عدالت است. افلاطون در جمهوری به‌طرح مدینه فاضله که برعدالت استوار است می‌پردازد. اما چون تحقق آن را میسر نمی‌بیند، درکتاب نوامیس جامعه‌ای را طرح می کند که برخلاف مدینه فاضله، مالکیت خصوصی و بستگی‌های خانوادگی را ممنوع نمی‌داند. اما در هرحال جمعیت جامعه مطلوب او باید مانند شهر دولت‌های یونانی، کوچك و کم جمعیت باشد.

اولین کسی که نخستین باردرمسایل جامعه‌شهری نظرهٔ وسیع می‌آورد، افلاطون است. افلاطون شاهد فساد اخلاق شهرهایی مانند آتن بود و می‌خواست که آن را چاره کند. پس موافق تصوراتی که ازاجتماع اسپارتیان است طرحی برای‌بازسازی شهرستان قدیم فراهم ساخت . در رساله نوامیس می‌نویسد که دولت سالم باید از دریا دور و از دولت های دیگر فاصله داشته و کوچك باشد . افلاطون درهمین رساله دربارهٔ مهاجرت وعلل تغییرات اجتماعی نیزنظرداده‌است :

۱ــ مهاجران تابع اخلاق محیط‌جدید خود نمی‌شوند و ازاین‌رو هرج‌ومرج

1- Social Organism

اجتماعی پیش‌می‌آید.

۲ـ جامعه‌های دوردست و بر کناراز مهاجرت ازتبات و ارامش برخوردارند.

با آن که ارسطو با نظم و دقت نظریه‌هـای خود را طرح می کند، نظر او درباره آغاز زندگی اجتماعی به‌قدر نظریه اجتماعی افلاطون جامع وروشن نیست. مثلا ارسطو دربـاره منشأ انسان تنها به‌ذکر این نکته پرداخت کـه گمان می‌رود که ساکنان ابتدائی جهان ــ از هر کجا آمده یا برخاسته باشند ــ مانند عوام عصر او بوده‌اند.

کتاب سیاست ارسطو با بحثی دربـاره منشأ و فائده دولت (که در این مقام همان جامعه است) شروع می‌شود. بنابـر آن، برای بقای انسان برقراری روابطی بین افـراد انسانی ضرورت می‌یابد . از رابطه مـرد و زن و رابطه خداونـدگار و برده خانواده به‌وجود می‌آید. خانواده سازمانی است کـه طبیعت برای بر آوردن نیازهای هرروزینه انسان پدیدآورده است.

افلاطون از برابری مرد و زن وشرکت زنان در همه‌کارها دم‌زد. ولی ازنظر ارسطو پـدر خانواده فرمان‌روای بی‌چون و چرای خانواده است. زنـان نباید در کارهای اجتماعی‌شرکت‌کنند. کار زن خانه‌داری است. ارسطو برده‌داری را امری طبیعی و مشروع می‌داند، زیرا مردم پرخرد باید کسانی را که خردی اندك دارند به‌بردگی گیرند. برده ساختن کسی که طبیعت او را برای بردگی درنظر گرفته‌است هم‌لازم‌است وهم سودمند. باید برخی ازمردم فرمان فرمایی کنندوبعضی‌فرمان‌بری. از پیونـد چندخانـواده روستا تشکیل می‌شود و بهتر از خانـواده از عهده رفع حاجت هـای انسانی برمی‌آید. براثر اتحاد چند روستا، اجتماع بزرگ‌تری کـه از هـرجهت قائم به‌ذات یـا خود بسنده است، قوام می‌گیرد. به‌حق بـایـد چنین اجتماع بزرگی را جامعه حقیقی یا دولت شمرد.

دولت بـرای پرورش طبع اجتماعی انسان فرصت‌هـای گوناگونی فراهم می‌آورد. انسان بـه‌طبع موجودی اجتماعی است. با آن کـه برخی از جانوران

اجتماعی هستند انسان بـه‌کمك استعداد ویـژه اش (قوه تکلم) بـه‌طور اخص اجتماعی است. دولت برای نمو شخصیت انسان ضرورت دارد. از این‌رو جامعه ازلحاظ زمانی برفرد مقدم است و کسی‌که بخواهد جدا از جامعه به‌سر برد، انسان نیست، بلکه یا بهیمه است یا خدا.

ارسطو در دفتر چهارم (سیاست) پایه نظریه اورگانیسم اجتماعی را کـه افلاطون هم بدان اشاره‌کرده بود، مطمح‌نظرساخت. مطابق‌آن، جامعه مانند پیکر انسان‌کلی است یگانه مرکب ازاصناف وطبقات مختلف‌که مانند موجودات زنده، نظامی مستقل از نظام‌های اجزای خود دارد. ارسطو برخلاف افلاطون، جامعه را محصول نوعی ضرورت و مسبوق برقرارداد اجتماعی نمی‌دانست. می‌گفت کـه انسان ذاتاً اجتماعی است. جامعه یا دولت ازلحاظ چگونگی حکومت، شش‌نوع است: سه‌نوع حکومت خوب‌وسه‌نوع حکومت‌بد . حکومت‌های‌خوب عبارت‌اند ازحکومت‌سلطنتی وحکومت اشرافی وحکومت قانونی (جمهوری) وحکومت‌های بد عبارت‌اندازحکومت جباری (استبداد) و حکومت اقلیت (متنفذان) و حکومت عـوام. امـا جامعه مطلوب ارسطو جامعه‌ای آرمانی است. جامعه آرمانی ارسطو مانند جامعه آرمانی افلاطون‌کوچك و بی‌تغییر است و مردم به‌طبقات مجزا تقسیم می‌شوند. اما در جامعه افلاطون نظام مردم‌گرایی برقرار بود، حال آن‌که ارسطو چنین نظامی را نمی‌پسندد.

ارسطو تواناترین فیلسوف اجتماعی دنیای قدیم است و بـا روش استقراء امور اجتماعی را مطالعه می‌کند، درصورتی‌که روش افلاطون در این باره قیاسی است.

ارسطو دقیقاً به‌موضوع مهاجرت پرداخت و دریافت‌کـه آمدن بیگانگان به‌یك‌شهر و همچنین افزایش جمعیت نظم‌شهر را بهم می‌زند.

شاید نخستین‌کسی‌که محیط شهری را برای اجتماعی‌شدن فرد و نیزاستقلال اندیشه مؤثرتر از محیط روستایی یافت ارسطو باشد.

«نظام‌هـای فلسفی رواقی و اپیکوروسی نظریات اجتماعی مهمی آوردند. رواقیان جامعه را مانند طبیعت تابع قانون طبیعی وانسان را طبعاً اجتماعی دانستند برادری همه‌افراد انسانی و جهان میهنی را به‌میان نهادند و پایه‌حقوق بین‌المللی را استوار ساختند.

اپیکوروسیان جامعه را نتیجه تصمیم مشترك افراد منفرد انگاشتند و یکی از نخستین نظریه‌های دال برظهور جامعه براثر «قرارداد اجتماعی» را طرح کردند و اعلام داشتند که انسان با اختراعات خود برطبیعت مسلط شده و از توحش به‌تمدن رسیده است.

درقرون دوم پیش‌ازمسیح پولی‌بیوس[1] برآن شد که مردم درآغاز ناآگاهانه به‌صورت‌جمعی می‌زیستند. ولی بعد با عمد ووقوف زندگی اجتماعی را خواستار شدند. وی برای بار اول رسانید که همدردی مبنای ذهنی روابط اجتماعی است و بهترین نوع حکومت، حکومت مختلط ازاصناف وطبقات مردم است. پولی‌بیوس نیز مانند افلاطون، تاریخ را دستخوش نظامی ادواری دید.

فرزانگان رومی اساساً از اندیشمندان یونانی پیروی کردند. اما درقرن اول پیش‌از مسیح لوك‌رسیوس[2] که ازپیروان بزرگ اپیکوروس بود، بسیاری‌از مفاهیم علوم اجتماعی عصر جدید را پیش‌نهاد، مانند مفهوم تنازع بقا و بقای انسب. وی صریحاً به‌توصیف زندگی اجتماعی پرداخت واعلام کرد که انسان و دیگرجانوران از خاك بـرخاسته‌اند و از رطوبت خاك و حرارت آفتاب مایه گرفته‌اند. حیوانات با یك‌دیگر در ستیزه‌اند و هر کدام کـه به‌حد کفایت توانا بوده، باقی مانده‌است. انسان ابتدایی نیرومندبود ودر آغاز با گردآوردن میوه اعاشه می‌کرد. ودر غارها می‌زیست. رفته رفته بـه‌چوب و سنگ مسلح شد و توانست ددان را سرکوبد و گوشت آن‌ها را بخورد و از پوست آنها تن‌پوش بدوزد. سپس کلبه ساخت و از

1- Polybius

2- Lucrecius

سرگردانی نجات یافت و به کشتکاری و دام‌داری تن داد.

مرد وزن که دیرزمانی با یک‌دیگر همخانه شدند، خانواده‌ای تشکیل دادند وزندگی خانوادگی از خشونت طبیعی انسان کاست. پس همسایگان به‌یک‌دیگر خو گرفتند و به‌همکاری و همدردی کشانیده شدند. آن‌گاه برقراری عدالت لازم آمد و هر گروه انسانی نیرومندترین افراد خود را به‌رهبری برگزید. رهبران به‌ساختن شهر دست‌زدند وکشت‌زارهاو دام‌ها میان خودتقسیم کردند. پس به‌زودی ثروت بیش‌از قدرت گرامی شد و رهبری به‌دست خداوندان ثروت افتاد. اما چندزمانی بعد تهیدستان شوریدند و سلطه آنانرا برانداختند. با این همه چون آشوب قابل‌تحمل نبود، مردم به‌راهنمایی خردمندان با یک‌دیگر قراردادی بستند و براساس آن حکومتی به‌وجود آوردند.

در سده اول مسیحی چی‌چرون[1] که متفکری التقاطی بود. برخلاف اکثر حکیمان یونانی و رومی، بردگی را پست و نامشروع می‌شمرد سه نه‌کاکه نظام رواقی‌داشت گفت که انسان درآغاز زندگی ساده‌وخوشی می گذدانید. اما مالکیت خصوصی آن را برهم‌زد. پس برای جلوگیری از هرج ومرج حکومت پدیدآمد.

آرای یونانیان و رومیان درباره آموزش وپرورش و تعالی شخصیت انسان نیز متخذ از نظام‌های فلسفی افلاطون و ارسطو بود.

ارسطو و افلاطون مانند سقراط برآن بودند که غایت انسان سعادت است و سعادت فرد وقتی دست می‌دهد که محیط اجتماعی او سالم باشد و برای سلامت محیط اجتماعی، باید فضایل فردی در اذهان ریشه دواند و این‌کارهم محتاج دانش و آموزش و پرورش است. محققاً آموزش و پرورش شایسته و نیازمند دخالت دولت است.

نحله‌های پس از ارسطو به‌اقتضای بحران جامعه یونانی به‌گوشه گیری و ریاضت میل کردند، فیلسوفان رواقی کشتن شهوات را برای نیل به‌سعادت لازم

1- Ciceron

دیدند و حکیمان اپیکوروسی گرچه ظاهراً به‌لذت گراییدند ولی لذاتی را در خور انسان دانستند که از سایر لذات بزرگ بهتر باشد. به‌بیان دیگر اینان نیز لذات معنوی و وارستگی از شهوات پست را خواستار شدند.

رومیان آرای تربیتی مهم تازه‌ای نیاوردند و براساس نظام‌های فلسفی یونانی مخصوصاً نظام‌های افلاطون و ارسطو به‌تربیت نگریستند.

حکیمان مسیحی اروپای قرون وسطی در زمینه آموزش هم مانند زمینه‌های دیگر فلسفه‌های یونانی مخصوصاً فلسفه ارسطو را با اصول مسیحیت آمیختند.

حکیمان و متکلمان و تاریخ‌نویسان اسلامی هم برپیشروان یونانی و رومی خود پیشی نجستند، فقط قلیلی از آنان مانند بیهقی و بیرونی و مسعودی به‌امور غیرسیاسی جامعه عنایت ورزیدند. در حوزه فلسفی علمی یعنی علم اخلاق و علم تدبیر منزل و علم سیاست مدن هم از انگاره‌ای یونانی پیروی کردند، چنان‌که فارابی به‌شیوه افلاطون مدینه فاضله‌ای ترتیب داد و به‌شیوه ارسطو حکومت‌ها را طبقه‌بندی کرد و ابن‌مسکویه و نصیرالدین مفاهیم اخلاقی را به‌سیاق ارسطو مورد تحلیل قراردادند و تقریباً طبقه‌بندی همه فیلسوفان اسلامی از حکومت‌ها همان طبقه‌بندی ارسطو است که شامل شش‌نوع حکومت خوب و بد بود : اشرافی و قانونی و جباری و اقلیتی و عوام. اختلاف اینان از ارسطو و از یك‌دیگر فقط لفظی است. به‌این معنی که حکومت سلطنتی را عامری «ریاسةالملك» و فارابی «ریاست‌اولی» و ابن‌سینا «وحدانیةالریاسة» و نصیرالدین «حکومت ملك» خوانده است. حکومت اشرافی‌را عامری «ریاسةالأخیار» وابن‌سینا «ریاسةالفاضلةالحکیمة» خوانده است. حکومت قانونی را عامری «ریاسةالکرامة» و نصیرالدین «سیاست کرامت» خوانده است. حکومت جباری را عامری «ریاسةالتغلبیة» و نصیرالدین «سیاست غلبه» خوانده است. حکومت اقلیتی را عامری «ریاسة قلیلین» و ابن‌سینا «ریاسةالقلة» خوانده است. حکومت عوام را عامری «ریاسةالعامة» و ابن‌سینا

«سیاسة‌الجماعیة» و نصیرالدین «سیاست جماعت خوانده است[1].

متفکران اسلامی در زمینه‌آموزش‌وپرورش هم به‌بزرگان یونان تأسی‌جستند مسلمین در آغازکار و حتی در دوره امـوی آموزش را با تحقیر و در خور اقوام مغلوب می‌دانستند. امـا در دوره عباسیان بـراثـر بسط امپراتوری و پیچیده شدن فرهنگ، تعلیم و تربیت لزوم یافت. در دوره قدرت سلجوقیان با سعی نظام‌الملك مدارس نظامیه برپا شدند و آموزش وپرورش به‌کیفیت وکمیت والاتری رسید و حکیمان درضمن کتابهای خود اشاراتی بدان‌کردند. آرای‌تربیتی حکیمان اسلامی مانند سایرافکار ایشان‌اساساًمبتنی برنظریات‌افلاطون‌وارسطو بودوبه‌ندرت‌نکته‌تازهٔ مهمی در آن‌ها وجود داشت. مثلا اخوان صفا عالی‌ترین تعالیم وکمال اندیشه را ازراه آمیختن‌فلسفه یونانی ودین‌اسلام دانستند. ابن‌سینا نیزدرباره‌آموزش‌وپرورش چنین وضعی داشت.

نظریات ابن‌سینا در باب تربیت بـا افلاطون و ارسطو قابل مقایسه است. «اولا درباره مصاحبت‌کودکان و آموختن اشعاراخلاقی و اجتناب از تعلیم قطعاتی که مایه تباهی باشند و امعان‌نظر در طبیعت‌طفل برای انتخاب هنر و پیشه نظریات ابن‌سینا با حکمای مذکور شباهت دارد»[2].

ابن‌خلدون در عرصه جامعه شناسی

زمینه طبیعی زندگی اجتماعی

موافق جامعه شناسی ابن‌خلدون، انسان فطرت یا طبع مشخصی دارد. ولی طبع انسانی ازحوادثی‌که درپیرامون اوروی می‌دهند، بی‌تاثیر نمی‌ماند. «سرشت هاوطبایع انسان درنتیجه عادات واموری که به‌آن‌ها الفت‌می گیردتکوین‌می‌شوند.»

۱ــ دکتر صدیقی : مقدمه اصول حکومت آتن، اثر ارسطو، ص که.

۲ــ دکتر عیسی صدیق : تاریخ فرهنگ ایران، ص ۱۳۱.

«فضل‌ومکارم انسانی محصول‌سرشت‌او نیستند»آغازهر. بزرگواری و شرفی امری خارجی است، یعنی شرف از ذات انسان برنمی‌خیزد »[1] . انسان بـه همان نسبت که در محیط زندگی خود به تکاپوی می‌پردازد و می‌آموزددرسرشت خود تصرف می‌کند.» انسان ساخته و فرزند عادات و مأنوسات خود میباشد نه فرزند طبیعت و مزاج خویش هرچه در آداب و رسوم مختلف خوی وملکه انسان گردد، سرانجام جانشین طبیعت وسرشت او می‌شود. اگر این امر را در مردم بجوییم، نمونه‌های فراوان و دقیقی از آن خواهیم یافت .[2]

افراد انسانی ونیز اقوام انسانی ازیك دیگر متمایزند. ولی تمایزات دوفرد یادوقوم-چه‌تمایزات‌جسمانی‌وچه تمایزات‌روانی - اموری فطری نیستند. ازاین‌رو اختلافات نژادی اصالت ندارند،ومعلول شرایط‌ محیط‌اند. «برخی‌از نسب شناسان که از دانش طبایع کائنات بی‌خبرند توهم کرده‌اند که سیاه پوستان از فرزندان حام بن‌نوح‌اند واز این رو سیاه پوست می‌باشند که نفرین کرده پدر می‌باشند وبر اثر آن نفرین سیاه روی شده‌اند وخداوند اعقاب حام‌را به بندگـی ورقیت اختصاص داده است. در این بـاره حکایتی همچون خرافات افسانه سرایـان نقل می‌کنند در صورتیکه در نفرین نوح درباره پسرش حام که در تورات آمده است، هیچ نـامی ازسیاهـی برده نشده است، بلکه نفرین وی تنها دربـاره اینستکه فرزندان وی در شمار بندگان اولاد وبرادران دیگرش درآیند وجز این چیزی درآن نفرین نیست. پیداست که نسبت دادن سیه روئی بـه حام بعلت یادکـرده در نتیجه بی خبری و غفلت گوینده‌آن از طبیعت گرما و سرما وتاثیرآن دو هوا درتکوین حیوانات این گونه محیطها است. زیـرا مردمان اقلیم نخستین و دوم از ایـن رو سیاه پوست شده‌اند کـه هوای اقلیم‌هـای ایشان بعلت گرمـای جنوب نسبت بـه نواحی معتدل دوچندان گرم است. زیرا خورشید در هـر سال دوبار درسمت رأس آنـان واقع

---

۱ ــ مقدمه (عربی) ص ۱۳۸ (فارسی) ص ۲۶۹ .

۲ ــ مقدمه (عربی) ص ۱۲۵ (فارسی) ص ۲۴۲ ــ ۲۴۱ .

میشود و فاصله زمانی میان این دوبار کوتاه است ودر نتیجه این تقابل‌درهمه‌فصول تابش خورشیدبدرازا میکشدوبسبب آن نورافزایش می‌یابد و گرمای‌سخت برآنان می‌تابد وبه‌علت افراط گرماپوست بدن‌آنان سیاه‌می‌شود. نقطه مقابل این‌دواقلیم در شمال‌اقلیم‌ششم وهفتم‌است که بسبب سرمای سخت، ساکنان‌آن نواحی‌سفیدپوست میباشند زیرا خورشید در افق ایشان همیشه درداثره رؤیت چشم یانزدیك‌بآنست و بمرحله‌مقابل ونزدیك بآن نمی‌رسد ودر نتیجه از گرما میکاهد ودر سراسر فصول برشدت سرما افزوده میشود. بدین سبب مردم‌آن ناحیه‌ها سپید پوست بارمی‌آیند واین وضع‌موجب کم‌موئی بدن‌ایشان میشود. گذشته‌ازاین، سرمای مفرط آن‌نواحی اقتضاء میکند که مردم دارای چشمهای کبود (سبز) وپوست خال‌خال (کك‌مك) و موهای طلائی میشوند وحد وسط میان این دومنطقه اقالیم سه گانه پنجم و چهارم وسوم است. مردم این‌اقالیم‌ازاعتدالی که خاصیت حد وسط است بهره‌کامل دارند. اقلیم چهارم از همه اقالیم معتدل تراست. زیرا چنانکه یادکردیم، بیش از همه اقالیم درحد وسط قرارگرفته است. از این‌رو ساکنان به مقتضای خاصیت هوای آن اقلیم درنهایت اعتدال خلقت وخوی میباشند. [1]

عواعل محیطی مانندآب و هوا موجد اختلاف نژادی مثلا رنگ پوست هستند. وبه تجربه ثابت شده است که کسانی از سیاهان جنوب در اقلیم معتدل چهارم یا اقلیم منحرف هفتم یعنی‌مساکن سفید پوستان سکونت گزیده‌اند ودرنتیجه بمرورزمان رنگ پوست اعقاب آنان به سپیدی گرائیده است. برعکس کسانی از ساکنان شمال یا اقلیم چهارم که به جنوب رفته ودرآن ناحیه سکونت گزیده‌اند، رنگ نسلهای آینده آنان به سیاهی تغییر یافته‌است. این امر دلیل برآنستکه‌رنگ بدن تابع خاصیت هوا است. ابن سینا درارجوزه طبی خودگوید. «در زنگبار گرمائی است که رنگ بدن مردم را تغییر داده است، بقسمی که پوست بدن‌آنان

---

۱ ـ مقدمه (عربی) ص ۸۴ ـ ۸۵ (فارسی) ص۱۵۸ ـ ۱۵۷ .

نرم و شفاف می‌باشد»[۲] .

تفاوت‌های روانی اقوام نیز ریشه نژادی ندارند. مسعودی متعرض این امر شده و در سبب سبکی و سبکسری و کثرت شادمانی سیاهان به جستجو و تحقیق پرداخته و کوشیده است که علت آنرا بیابد. ولی وی بجز آنچه از جالینوس و یعقوب بن اسحق کندی نقل کرده بعلت دیگری دست نیافته است. خلاصه، آنچه از آنان نقل کرده اینست که این امر معلول ضعف دماغ ایشان است که به ضعف‌عقل آنان منجر شده است . ولی این نظر متکی ببرهان و دلیلی نیست»[۱] .

از این گذشته مشخصات نژادی ثابت نمی‌مانند، بلکه در جریان نسل ها مطابق مقتضیات محیطی دگرگون می‌شوند «کلیه خصوصیاتی که اینان دلیل می‌آورند، به‌هیچ روی دراعقاب و فرزندان پایدار نمی‌ماند، و نمی‌توان آن‌ها را تغییر ناپذیر دانست»[۲].

زندگی انسان تابع اوضاع محیط است. «قسمت‌آباد نواحی مکشوف کره زمین مرکز آنست. زیرا افراط گرما در جنوب وشدت سرما درشمال مانع عمران است. چون دو سوی شمال و جنوب در گرما و سرما با هم متضادند ، باید از این کیفیت درهردوسوی بتدریج کاسته شود تادر وسط ومرکز زمین اعتدال حاصل آید. از اینرو اقلیم چهارم برای آبادانی وعمران سازگارتر است .آن چه در جوانب آن است یعنی اقالیم سوم‌و پنجم، پس از اقلیم مزبور از دیگر اقالیم به اعتدال نزدیکتر می‌باشند. ولی اقالیم دوم وششم ازاعتدال دور اند واقلیم‌های اول وهفتم به درجات دورتر اند، بهمین سبب دانش‌ها و هنرها وساختمان‌ها وپوشیدنی‌ها و خوردنی‌ها ومیوه‌ها وبلکه جانوران وهمه چیزهائی که در این اقلیم‌های سه گانه مرکزی پدید آمده‌اند، به اعتدال اختصاص یافته‌اند وافراد بشری که ساکنان این

---

۲ ـ مقدمه (عربی) ص ۸۵ (فارسی) ص ۱۵۹ .

۱ ـ مقدمه (عربی) ص ۸۷ (فارسی) ص ۱۶۴ ـ ۱۶۳ .

۲ ـ مقدمه (عربی) ص ۸۵ (فارسی) ص ۱۶۱ .

اقلیم‌ها را تشکیل می‌دهند از حیث جسم ورنگ واخلاق وادیان مستقمم‌تر وراست‌ـ ترند. حتی نبوتها وپیامبران بیشتر دراین اقالیم بوده‌اند. در اقالیم جنوبی‌وشمالی از بعثتی اطلاع نداریم. زیرا پیامبران وفرستادگان خدا مخصوص به‌کاملترین افراد نوع بشر، ازلحاظ آفرینش و خوی، بوده‌اند . . .

ساکنان این‌اقالیم بسبب زیستن درمحیط معتدل کاملترند چه می‌بینیم این مردمان‌ازلحاظ‌خانه وپوشیدنی وخوراك وصنایع‌نهایت میانه‌روی‌را درنظرمی گیرند خانه‌هائی بنیان می‌نهند که باسنگ‌های زیبا وظریف وازروی هنرمندی‌ساخته‌شده است ودرنیك کردن وزیبائی ابزار واثاث زندگی برهم پیشی می‌جویند ودراین‌راه به‌کمال هنرمندی می‌رسند ودرنزدآنان کانهای طبیعی از زروسیم وآهن ومس و ارزیزوسرب یافت میشود ودرمعاملات خود دوسکه گرانمایه (دینارودرهم) رابکار میبرندودربیشترحالات خویش‌ازکجروی وانحراف دورند.واینها عبارتندازمردمان مغرب وشام وحجاز ویمن وعراق وایران وهندوسند وچین‌ومردم‌اندلس وملتهای مجاورآنان مانند فرنگان وجلالقه وروميان ويونانيان وديگرمللی که با این اقوام یا نزدیك بایشان دراین اقالیم معتدل بسرمی‌برند. بهمین‌سبب عراق وشام ازهمه‌احوال این‌نواحی‌معتدل‌تر است، زیراکشورهای‌مزبور دروسط همه‌این‌جهات‌واقع است. امـا ساکنان اقالیم‌دور مـانند اقلیم نخست ودوم وششم‌وهفتم درهمه‌احوال‌خویش بسی ازحداعتدال دورند، چنانکه خانه‌های‌آنان ازگل ونی وخوراك آنهااز ذرت و علف وپوشیدنیهای آنها ازبرگهای درختان است‌که آن‌ها رایکان‌یکان روی بدن خویش بـرهم می‌نهندومی چسبانندتا برهنه‌نمانند وبا پوستهای حیوانـات خود را می‌پوشند. بیشتر آنـان بی‌جامه‌وبرهنه‌اندومیوه‌ها وخورشهای‌بلادآنان بطرزعجیبی تکوین می‌شود وبانحراف‌می گراید ومعاملات‌ایشان بازروسیم (دوسنگ گرانمایـه) نیست ، بلکه‌بامس وآهن‌داد وستدمی کنند یاپوستهائی‌رابرای معاملات برمی گزینند وارزش آنها رامعین میکنند. باهمه اینها اخلاق آنـان نزدیك بـه‌خوی جانوران بیزبان است. حتی نقل می کنند که بسیار ازمردم سودان (ساکنان‌اقلیم نخست) در

درجنگلها وغارهابسرمی‌برند وعلف می‌خورند ومانندوحشیان، باهم الفتی ندارند و یکدیگررامی‌خورند. صقالبه (اسلاوها) نیزبرهمین خویند. علت اینست که چون این گروه ازاعتدال دورند، طبیعت‌مزاجهای ایشان به سرشت‌جانوران‌بی‌زبان‌نزدیك می گرددواز انسانیت‌بهمان میزان دورمیشوند.[1]

حالات روانی‌انسان سخت وابسته به‌آب وه‌.واست. سبکی و سبکسری، و شادی وطرب بی‌اندازه راهر کس درسیاهپوستان دیده است. آنهاشیفته رقص وپاـ یکوبی اندوهرساز وآهنگی‌آنان رابه رقص وطرب وامیدارد ودرهمه جهان بابلهی وحماقت موصوفند. چنانکه درجای خود در دانش‌حکمت ثـابت شده است، علت صحیح این‌امراین است کـه کیفیت شادی وطـرب عبارت ازانتشارو گسترش روح حیوانی‌و برعکس طبیعت‌اندوه،انقباض وتکاثف‌آنست. ونیز معلوم‌است که‌حرارت هـوابخار رامی‌پراکنـد ومتخلخل میسازد وبـر کمیت آن میافـزاید. بهمین سبب بمستان‌چنان شادی وفرحی دست میدهد که بوصف درنمیآید. زیرابخارروح بسبب حرارت غریزی داخل قلب میشود..وخاصیت تنـدی شراب آنرا در روح بـرمی انگیزد ودرنتیجه روح انتشار وانبساط میابدو طبیعت شادی به‌مست روی‌میآورد.

همچنین‌آنانکه بگرمابـه میروند، هنگامیکه‌درهوای آن تنفس کنند حرارت هوا بروح‌آنان می‌پیوندد ودرنتیجه آن،روح‌آنان گرمی‌پذیرد وشادی وفرح‌بآنان روی میدهد وچه‌بسیاری دراینگونهٔ‌کسان حالت‌وجدوسرودخوانی پدیدمی‌آیدواز شادی‌برانگیخته می‌شوند. چون سیاهان دراقلیم گرم بسرمیبرند و گرمابرمزاج‌آنان وهم‌براصل وجودآنان استیلا می‌یابد، روح‌آنان به‌نسبت بدن واقلیمشان سرشاراز حرارت میشود. ازاین‌رو روانهای آنان نسبت به‌روانهای مـردم اقلیم چهارم گرمتر است: وحـرارت بیشتری در روح آنـان منبسط است. بهمین سبب شادی وفـرح سریع‌تر به‌آنان دست میدهـد وانبساط وخوشحالی بیشتری دارند وبراثراین حالت دچارسبکسری‌وسبکی‌میشوند. همچنین‌مردم کشورهائی که‌درساحل دریابسرمیبرند،

---

[1]ـ مقدمه (عربی) ص ۸۳ (فارسی) ص ۱۵۷ـ ۱۵۵

نیزاندکی بـرخوی وصفت سیاهپوستانند. زیـرا هوای اینگونه مناطـق نیزبسبت انعکاس اشعه انوار صفحه دریا ، دارای‌حرارتی مضاعف‌است وازاین روبهره‌آنان از نتایج حرارت مانند شادی وسبکـی بیش ازمردمی است کـه در نقاط مرتفع و و کوهستان‌های‌سرسبز بسرمی‌برنداین‌حالت‌راتا اندازه‌ای دراهالی جرید که دراقلیم سوم واقع‌است نیز می‌یابیم. زیرا حرارت درآن‌ناحیه فراوان است وهوای‌آن گرم میباشدوآن ناحیه‌ازجلگه‌ها وییلاق‌ها ونواحی کوهستانی بسیار دور وکاملا جنوبی است.این کیفیت‌را درمردم‌مصر نیزمیتوان مشاهده کرد.چه‌آن سرزمین همه‌در عرض بلاد جرید یاقریب بآنست وچنانکه می‌بینیم ، شادی وسبکی وغفلت ازعواقب‌امور برآنان چیره شده‌است، بحدی کـه مردم‌آن‌کشور خوراك وآذوقه یکسال وبلکـه یکماه خود رانمی‌اندوزند، بلکه عموما موادغذائی خـود را بطور روزمره ازبازار فراهم میآورند. [1]

محیط وخوراك‌های متنوع‌درچگونگی تندرستی‌ونیرومندی مؤثرند،غذاهای گوناگون هریك در اجسام وافکار آثار ویژه‌ای پدیدمی‌آورند. چنانکه دیده‌ایم، فرزندان‌کسانیکه‌از گوشت حیوانات تنومند وبزرگ تغذیه می کنندتنومتد میشوند . صحت‌این ادعاازمقایسه بادیه نشینان‌با شهریان‌ثابت میشود. همچنین کسانی که‌ازشیر و گوشت شتر تغذیه‌می کنند، این‌نوع‌غذا دراخلاق‌آنان تأثیرمی‌بخشد وبه‌شکیبائی وتحمل وتوانائی حمل بارهای سنگین کـه ازصفات شتران است، متصف‌میشوند وروده آنان‌نیزمانند روده شتران قوت‌داردوفتوربدان راه نمی‌یابد. پس‌زیانهائی که دیگران از این اغذیه می‌بینندبدان‌ها نمیرسد، چنانکه عصاره یتوعات (گیاهانی که مایعی تلخ برنگ شیرازآنها بیرون می‌آید)را بعنوان‌مسهل می‌نوشندبی‌آنکه‌روی درهم کشند مانندحنظل ناپخته ودریاس‌وفزبیون وازاین گیاهاهیچ زیانی‌به‌روده‌های آنان نمی‌رسد، درصورتیکه‌اگرشهر نشینان که روده‌های‌آنان نازك‌است‌است و با خوردن‌غذاهای‌لطیف بارآمده‌اند، آنهارابنوشند دریك چشم‌بهم‌زدن جان می‌سپارند

۱ـ مقدمه (عربی) ، ص ۸۷ (فارسی) ص ۱۶۳ـ ۱۶۲

چه گیاهان مزبور دارای موادسمی‌است دیگراز تأثیرات غذا دربدن موضوعی‌است که کشاورزان آنرا یادمی کنند واهل تجربه به‌چشم آنرادیده‌اند، بدینسان که هر گاه ماکیان را از دانه‌هائی که در پشکل شترپخته شده‌است ، غذا بدهند ، جوجه‌های آنهابزرگ‌ترازمرغهای معمولی خواهندبود. امثال‌این گونه تجارب بسیاراست. حال که چنین تأثیراتی دربدن بسب غذاروی می‌دهند، شکی‌نیست کـه گرسنگی‌نیز دربدن تأثیراتی می بخشد. زیرا تأثیروعدم تأثیر دوامرمتضادبیک نسبت‌است. هم چنانکه گرسنگی درتصفیه بدن ازفضولات فاسدورطوبت‌های مختلط زیان بخش، به جسم وخرد تاثیرمی‌بخشد، بهمان نسبت‌غذا درحیات وبقای تن‌مؤثراست.[1]

خوراك فراوان مایه بیماری وناتوانی وزشتی است سبب آن‌اینستکه خوردن غذاهای افزون و گوناگون‌ورطوبت آنها فضولات موذی وفاسدی در بـدن تولید می کند . آن گاه ایـن فضولات مـوذی پس از آمیختن بـی‌تناسب بـا یکدیگر ، موجب دفع‌اخلاط متعفنی می‌شوند. درنتیجه این کیفیت فربهی‌مفرطی دست‌می‌دهد وسبب تیرگی، وپریدگـی رنگ چهره وزشتی قیافه می گردد وبه علت بـرآمدن بخارهای تباه رطوبتهابه دماغ، سطح ذهن و اندیشه پوشیده‌میشودوسرانجام‌عموماً کند ذهنی وغفلت وانحراف ازاعتدال حاصل میشود.[2]

ونیز می‌بینیم که مردم اقالیم‌پرناز ونعمت که دارای کشاورزی ودامپروری و محصولات فراوان وخورشها ومیوه‌های گوناگونان هستند، غالبا بکندذهنی‌متصفند ودارای اجسامی خشن هستندواین حالت رادر بربرها می‌توان دید.[3]

بااین همه ازدیدگاه ابن‌خلدون نباید درتأثیرمحیط طبیعی مبالغه کرد محیط طبیعی معمولا براثر دخل‌وتصرف‌های انسانی‌به‌صورتی که بامصالح‌انسانی موافقت دارد، درمی‌آید. بنابراین نمی‌توان عوامل جغرافیایی راتعیین کننده مشخصات بدن

۱ـ مقدمه (عربی) ص ۹۱ (فارسی) ص ۷۲-۱۷۱

۲ـ مقدمه (عربی) ص۸۸-۸۷ (فارسی) ص۱۶۶

۳ـ مقدمه (عربی) ص ۸۸-۸۷ (فارسی) ص ۱۶۷

وشخصیت انسانی دانست و به‌اصطلاح امروز جغرافیاگرای [1] شد. انسان اساساً در محیطی طبیعی قرار دارد و موافق ساختمان جسمانی خود در آن محیط تکاپو می‌کند. ولی محیط طبیعی و ساختمان جسمانی انسان با آن‌که در رفتار و شخصیت او مؤثرند، تعیین‌کننده آن‌ها نیستند.

جامعه یا دولت

بخشی از محیط که تنگاتنگ انسان را درمیان گرفته‌است و اجتماع یا مجتمع یا جامعه خوانده می‌شود ، مهم ترین عامل سازنده شخصیت و زندگی انسان است جامعه کلی است و احد مرکب از افراد. امانه فقط اعضای زنده و موجود جامعه در وضع و جریان آن مؤثرند، بلکه افراد درگذشته ومعدوم نیز که درمراحل پیشین جامعه ظاهرشده‌اند، درچگونگی وسیر جامعه دخالت دارند. ازاین‌رو تحولات جامعه از اراده یك یاچند فرد یاحتی‌همه افرادزنده خارج است جامعه درعین بستگی به افراد موجود وماضی، برای خود نظامی دارد و به‌حکم آن نظام دگرگونی می‌پذیرد و برهمه اعضای خود تأثیر می‌گذارد. آنچه مرحله موجود جامعه رابه مراحل سابق آن می‌پیوندد و بدان نظام و وحدت می‌بخشد، فرهنگ است. فرهنگ که دراصطلاح ابن‌خلدون عمران نام گرفته‌است و یاحضارت همانا صورت پیچیده و گسترده آن است و برمجموع مواریث اجتماعی اطلاق می‌شود. جامعه مجموع روابطی است که بین افراد انسانی به وجود می‌آیند و درسراسر زندگی یکایك آنان مؤثر می‌افتد و عادات جسمی و روحی آنان راتعیین می‌کند.

چنان‌که گذشت ساختمان بدنی وفطرت انسان ونیز محیط طبیعی در زندگی انسان دخالت دارند. ولی اولا دخالت هیچ‌یك به درجه دخالت جامعه نمی‌رسد

1- Gaoegraphist

ثانیاً عوامل خود مطابق مقتضیات جامعه دگرگونی می‌پذیرند. ریشه‌های اصلی تمایزات اقوام انسانی راباید درجامعه‌ها ورسوم وسنن متفاوت آن‌ها جست. مردم اقلیمهای‌سه گانه‌میانی که درمناطق معتدل مرکزی‌بسرمی‌برند، از لحاظ خلقت‌وخوی وسیرت درحداعتدال میباشند واز کلیه شرایط طبیعی برای ایجادتمدن وعمران از قبیل امرمعاش (اقتصاد) ومسکن‌وهنر ودانش‌وفرمانروائی‌وکشورداری‌برخوردارند اعمال اینان‌برصفت‌اعتدال‌بوده‌است، چنانکه‌درمیان‌آنان‌دعوتهای پیامبری پدید آمده است وبه‌تأسیس کشورهاوتشکیل دولتهاووضع شرایع‌وقوانین‌پرداخته‌اندودانشهای گوناگون بیادگار گذاشته وبه بنیان شهرهای بزرگ وکوچك وبناهای باشکوه و کشت وکار وهنرهای زیبا ودیگر کیفیاتی که ازیك‌زندگانی‌معتدل حکایت‌می کند، توجه‌کرده‌اندملتهای این گونه اقلیمهای معتدل‌که ما بتاریخ گذشته‌آنان آگاه‌شده‌ایم عبارتنداز عرب و روم وایران وبنی‌اسرائیل ویونان ومردم سندوهندوچین. چون نسب شناسان ازنظرقیافه ودیگر علائم ویژه‌این ملتهارا متفاوت یافته‌اند، گمان کرده اندکه همه این اختلافها معلول اختلاف نژاد ونسب‌آنان است، ازاین روکلیه ساکنان جنوب کره زمین راسودان یا سیاهان نامیده وآن‌ها را ازنسل‌حام‌شمرده‌اند و چون نتوانسته اند اختلاف رنگ‌آنان را توجیه‌کنند ودرعلت صحیح آن‌تردید داشته‌اند، ناچار از روی تکلف آن حکایت‌واهی رانقل‌کرده وهمه یابیشترساکنان شمال را فرزندان یافث بشمارآورده‌اند وبیشتر ملتهائی راکه دراقلیمهای معتدل‌و مناطق مرکزی بسرمی برند ودارای دانش وهنرومذهب وشرایع و سیاست و کشورداری هستند، اولادسام محسوب کرده‌اند. این‌پندار هرچند ازنظرانتساب ملت‌های مزبورصدق‌می‌کندولی‌نمیتوان‌آنراقاعده‌کلی‌وقیاس‌منطقی‌صحیحی‌شمرد، بلکه بمنزله بیان خبرساده‌ایست. پس وجه تسمیه ساکنان جنوب کره زمین به سودان‌وحبشیان ازنظرانتساب ایشان به حام‌سیاه رنگ نیست. گروه مزبورا ازاین رو دراین ورطه غلط‌کاری گرفتارشده‌اندکه معتقدند بازشناختن ملتها ازیکدیگر تنها ازراه نژاد ونسب آنان امکان پذیراست، درصورتیکه چنین نیست. زیرا باز

شناختن برخی‌از طوائف یاملت‌هاممکن است‌ازاین‌طریق درست‌باشد مانند (تازیان وبنی‌اسرائیل وایرانیان) لیکن اقوام دیگری را بوسیله خطوط وعلائم چهره ویا بوسیله منطقه‌ای که درآن بسرمیبرند بازمی‌شناسند مانند زنگیان وحبشیان وصقالبه (اسلاوها) و سودانیان‌یا سیاهان .

تازیان راتنها از راه نسب بازنمیشناسند، بلکه‌آنها رامی‌توان بوسیله عادات ورسوم وشعائر نیز ازملت‌های دیگرمتمایزساخت. گذشته ازاین به‌شیوه‌های دیگری همچون اخلاق وصفات ومشخصات روحی نیزمی‌توان‌اقوام‌گوناگون را ازیکدیگر بازشناخت بنابراین درست نیست نظریه‌کسانی را بپذیریم‌که میگویند مردم فلان منطقه معینی خواه شمال یا جنوب چون ازنسل فلان شخصیت معلوم میباشند واجد خصوصیاتی هستندکه درآن نیا وجود داشته است، ازقبیل رنگ یامذهب یاخطوط ونشانه‌های چهره. چنین عقیده‌ای رابهیچ رونمیتوان تعمیم‌داد،چه‌این‌پندار ازاغلاط گروهی است‌که ازطبایع کائنات ومناطق بی‌خبرند.[1]

از لحاظ ابن‌خلدون، انسان به طبع مدنی است‌واز این گذشته زندگی‌مدنی یا اجتماعی ضرورت دارد، ا(ن‌الاجتماع‌الانسانی‌ضروری)، زیرا انسان برای مقابله یامخاطرات طبیعی وبقای خود ناگزیر از تعاون است: «مضطر الی‌الا ستعانه‌بابناء جنسه » انسان با ابنای نوع خود همکاری می‌کند وبر اثر این همکاری بر فرهنگ یا عمران دست می‌یابد. یکی از تمایزات بزرگ انسان برجانوران دیگر همکاری است، یعنی باهم سکونت‌گزیدن وباهم‌کارکردن ونیازهای یك دیگر را با ثمرات‌کار عمومی برآوردن. » معنی عمران (فرهنگ) همین است[2] .

مبنای زندگی اجتماعی انسان روابطی است‌که براثر امر معاش میان افراد بر قرار می‌شوند . روابط معاش یابه اصطلاح کنونی ، روابط اقتصادی یکی از سترك ترین روابط انسانی هستند، انسان ـ چه به صورت یك فرد نوزاد و چه‌به

۱ـ مقدمه (عربی) ،ص۸۳ (فارسی) ص ۱۶۱ـ۱۶۰

۲ ـ مقدمه (عربی) ص ۴۱ (فارسی) ص ۷۷ .

صورت یك قوم ابتدائی ـ بیش از هر چیز به خوراك وپوشش وخانه وکارافرادو جنگ‌ افزار نیازمند است وپس از تحصیل این لوازم عملی حیات است که به‌امور نظری رغبت می‌ورزد، «باید دانست که تفاوت عـادات ورسوم وشئون زندگـانی ملت هادر نتیجه اختلافی است کـه درشیوه معاش (اقتصاد) خـود پیش می گیرند، چه اجتماع ایشان تنها برای تعاون وهمکاری در راه به دست آوردن وسایل‌معاش است [1] » . «مقدم داشتن معاش بدان سبب است که این امـر از ضروریات طبیعی است. ولی آموختن دانش جنبه کمال و تفنن دارد. وپیداست که امر طبیعی مقدم‌بر امر تفننی است.» [2]

خداسبحانه، چون طبایع را درهمه حیوانات ترکیب فرمـود و زورمندی را میان آنان تقسیم کرد، بسیاری از جانوران بیزبان را در توانائی کاملتر از انسان بیافرید وآنان را از میزان قدرت بیشتری بهره‌مند ساخت، چنانکه‌زورمندی اسب مثلا بدرجات از توانایی انسان بیشتر است. چون تجاوز نیز در جانوران طبیعی است، هریك را بعضو خاصی برای دفاع از خود اختصاص داد تـا هنگام تجاوز جانور دیگر با آن عضو از خود به دفـاع برخیزد. و دست واندیشه انسان را به جای همه این اعضاء وسیله دفاع او قرار داد، زیرا دست درخدمت اندیشه،آماده صنعتگری است و صنعت برای آدمی ابزاری تولید می کندکـه جـانشین اعضای دفاع دیگر جانوران است، مانند نیزه که بجای شاخ جـانوران شاخدار است و شمشیر که بجای چنگال های درندگان به‌کار می‌رود و سپر که جانشین چهره های سخت و خشن است وجزاینها که جالینوس درکتاب منافع اعضاء یادکرده است. بنابراین قدرت یك فرد آدمی در برابر قدرت یکی از جـانوران بیزبان به ویژه درندگان مقاومت نمی‌کند. انسان به تنهائی دربرابر اینگونـه جـانوران به‌کلی از دفاع خود عاجز است وهم توانایی یك فرد برای بکار بردن ابزارهای دفاع کافی

---

۱ ـ مقدمه (عربی) ص ۱۲۰ (فارسی) ص ۲۳۱.

۲ـ مقدمه (عربی) ص ۴۱ (فارسی) ص ۷۶

نیست ، زیرا ابزار مزبور فراوان است و صنایع و وسایل بسیاری بـرای آمـاده ساختن آنها بکار می‌آید. از اینرو دراین باره نیز ناگزیر است‌با همنوعان خویش همکاری کند.تا هنگامی که این‌همکاری وتعاون پدید نیاید، انسان نخواهد توانست برای خود روزی وغذا تهیه کند و زندگانی اوامکان پذیرنخواهد بود. زیرا خدای تعالی ترکیب او را چنان آفریده است که برای ادامه زندگی خود به غذا نیازمند است ونیز بسبب فقدان سلاح نمی‌تواند از خود دفاع کند. پس شکار جـانوران می‌شود وبه سرعت حیات او در معرض نیستی قرار می گیرد و نـوع بشر منقرض می گردد. ولی‌اگرتعاون وهمکاری داشته باشد، خواه‌ناخواه غذا وسلاح دفاعی او بدست می‌آید وحکمت خدا در بقا وحفظ نـوع او به‌کمال می‌رسد. بنابـر این اجتماع برای نـوع انسان اجتناب نـاپذیر وضروری است وگرنه هستی آدمـی واراده خدا از آبادانی جهان بوسیله انسان و جانشین وی انجام نمی‌پذیرد.»[1]

تولید جمعی اقتصادی وسیله غلبه انسان بر طبیعت است ، و هـر چه تولید شده از نیازهای ابتدائی انسانـی تجاوزکند، انسان بررفـاه دست می‌یابد. بـراثر همین «اضافه تولید» است که زندگی اجتماعی پیچیده و گسترده می‌شود. «هر چه عمران سرزمین هـا فزونی یـابد وملت‌های گوناگون در نواحـی مختلف آن هـا سکونت‌گزینند وبر جمعیت آن‌ها افزوده شود ، بهمان میزان وضع زندگی مردم آن نواحی‌نیز بهبود می‌یابد وبرمیزان ثروت وبنیان‌گذاری شهرهای‌آنان می‌افزاید و دولت‌ها وکشورهای بزرگی در سرزمینهای مزبور تشکیل می‌یـابند . علت همه اینها همان فزونی‌کارها و نتائج آنها است.کار انسان موجب ازدیـاد ثروت اسـت زیرا از نتائج‌کارهای جمعی انسان پس از رفع نخستین نیازمندیهای سـاکنان یـك ناحیه، مقدار فراوانی زیـاد می‌آید کـه اضافه برمیزان حوائج عمران آن سرزمین است. از این راه مردم ثروت عظیمی بدست مـی‌آورند . و از آنها بهره برداری فراوان می کنند. بهمین سبب رفاه مردم فزونی می‌یابد و وضع زندگانی‌آنان روبه

۱ــ مقدمه (عربی) ص ۴۳ (فارسی) ص ۹۷ ــ ۷۸

بهبود می‌نهد وبه مرحله تجمل‌خواهی وتوانگری‌می‌رسد. درنتیجه رواج بازارها، میزان مالیاتهاوخراج های دولت هم افزایش می‌یابد ودولت ثروت بی کرانی بدست می‌آورد و قدرت آن به اوج عظمت می‌رسد .» [1]

اما فرد انسان با آن‌که وابسته اجتماع ونیازمند تعاون است ، همانند جانوران دیگر، برای بقای خود ناگزیر از تنازع است، شر نیز مانند خیر در طبع انسانی راه دارد .

باید دانست‌که خداوند در طبایع بشرنیکی وبدی‌را هر دودرآمیخته است، چنانکه فرماید: راه نمودیم اورا بخیر وشر [2] ونیز فرماید : «پس انسان را بدکاری وپرهیزکاریش الهام‌کرد [3] وبدی ازهمه خصال بانسان نزدیك تراست، بویژه اگر خود سرانه در چراگاه عادات رها شود وازراه پیروی ازدین به تهذیب خود نپردازد. بجز کسانیکه خدا آنانراکامیاب‌فرموده ـ جماعتهای بسیاری براین سیرتند از جمله خویهائی‌که در میان مردم رواج دارد ستمگری وتجاوز بیکریگر است، چنانکه دیدگان هرکس به‌کالای برادرش بیفتد بیدرنگ بدان دست درازی‌می‌کند تا آنرا از چنگ وی خارج سازد [4] .

چون انسان از نعمت شعور برخوردار است وبرای خود سلاح‌های مخرب می‌سازد «تنازع بقا در عالم انسانی بسیار شدید ودامنه داراست. از این رو جامعه انسانی برخلاف مجتمعات حیوانی درنتیجه تنازع مداوم در معرض نابودی قرار می‌گیرد. برای جلوگیری از این نابودی، گروه‌های انسانی نیروی باز دارنده‌ای‌به وجود آورده‌اند. «تجاوز وستم در طبایع حیوانی‌بشر مخمر است. سلاحی‌که‌بشر بوسیله‌آن ازتجاوزجانوران بیزبان ازخود دفاع می‌کند، برای دفاع ازتجاوزافراد

---

۱ ـ مقدمه (عربی) ص ۳۶۵ (فارسی) ص ۷۳۹ .

۲ ـ « وهديناه النجدين » سوره البلد، آیه ۱۰

۳ ـ « فالهمهافجورها وتقويها » سوره الشمس، آیه ۸

۴ ـ مقدمه (عربی) ص ۱۲۷ (فارسی) ص ۲۴۵ .

بشر بیکدیگر کافی نیست. زیرا این ابزار در دسترس همه یافته می‌شود، پس ناچار باید وسیله دیگری بیابند که از تجاوز آنان بیکدیگر پیش گیری کند. ممکن نیست که آن وسیله بجز خود آدمیان باشد، زیرا جانوران دیگر مشاعر و الهامات انسان را در نمی‌یابند. بنابراین آن حاکم یك فرد از خود آنان خواهد بود که بر آنان غلبه و تسلط و زورمندی داشته باشد تا هیچکس بدیگری نتواند تجاوز کند و معنی حاکم همین است. با این شرح آشکار شد که انسان دارای خاصیتی طبیعی و اجتناب ناپذیر است، و این خاصیت در بعضی از جانوران بیزبان هم چنانکه حکیمان یاد کرده‌اند، یافت می‌شود، مانند زنبور انگبین و ملخ. در نتیجه تتبع و استقراء معلوم شده است که درمیان آنها نیز فرمانروائی و فرمانبری از رئیسی از میان خود آنها وجود دارد و آن رئیس را در خلقت و ساختمان بدنی بر دیگر هم جنسانش برتری و تمایز است. ولی این خاصیت در غیر انسان برحسب فطرت و رهبری طبیعت است نه بمقتضای اندیشه و سیاست»[1].

به این ترتیب «حکومت» به وجود می‌آید. حکومت جزء لاینفك جامعه انسانی است، چنانکه صورت جزء لاینفك ماده است. و ماده و صورت به یك دیگر پیوسته‌اند، جامعه در مرحله رشد و پیچیدگی خود ناگزیر از ایجاد حکومت است، جامعه وقتی که بر حکومت یعنی سازمانی سیاسی برای اداره منظم امور اجتماعی دست یابد، دولت می‌گردد. در این صورت جامعه (در مرحله رشد و پیچیدگی) به اعتبار حکومت خود واحدی است سیاسی به نام دولت.[2]

یکی دیگر از وظایف دولت تعهدکار جنگ است، ستیزه جویی و تفوق طلبی انسان همچنانکه در صحنه زندگی انفرادی موجب رقابت‌ها و مناقشات فردی می‌شود، در عرصه زندگی اجتماعی به جنگ اقوام و دولت‌ها می‌کشد، بنابر این «ان‌الحرب امرطبیعی فی البشر»(همانا جنگ امری است طبیعی در بین افراد بشر).[3]

۱ــ مقدمه (عربی) ص۴۳ (فارسی) ص ۷۹ ــ ۸۷.
۲ــ مقدمه (عربی) ص ۴۱ (فارسی) ص ۷۴.
۳ــ مقدمه (عربی) ص ۲۷۱ (فارسی) ص ۵۳۵.

جنگ برد و گونه است: جنگ ستمگرانه وجنگ دادگرانه جنگ دادگرانه شامل دفاع از دین (جهاد) ودفاع در برابرمهاجم است ـ چه مهاجم داخلی وچه مهاجم خارجی، جنگ ستمگرانه مشتمل است برجنگ ناشی ازمفاخره وفزون طلبی و جنگ تهاجمی. [1]

اقوام به دوصورت می‌جنگند: برخی مانند ایرانیان ومسلمین اخیربه جنگ منظم می‌پردازند وبعضی مانند اعراب بدوی وبربرها به جنگ غیر منظم یا جنگ و گریز »[2] .

پیروزی جنگی از طرفی منوط به تصادف و از طرف دیگر مربوط به عوامل چندی است، از این جمله‌اند عوامل آشکار مانند عصبیت و کثرت سپاهیان وکفایت اسلحه وشایستگی نقشه جنگی و عوامل نهان مانند سنگر گیری و کمین کردن مناسب و نیرنگ زدن و تحصیل اطلاعات صحیح در باره نیروی دشمن و پخش اطلاعات نادرست درباره نیروی خودی. [3] از این میان مهم ترین عامل عصبیت سپاه است. سپاهی که از تجانس و روحیه عالی بی بهره است، نباید به پیروزی امید وار باشد.

چنان که خواهد آمد، درآغاز پیدایش یك دولت ونیز در پایان عمر آن جنگ اجتناب ناپذیر است، ولی در موارد دیگر حفظ صلح میسر است. درزمان صلح اهل قلم بیش از اهل شمشیر از عهده اداره دولت برمی‌آیند [4] .

دولت وظایف دیگری هم‌دارد. مثلابرخی ازامورو اموال عمومی‌باید ازمراقبت یا نظارت دولت برخوردار باشند، ازاین قبیل‌اندبرخی از ساختمان‌های عام المنفعه شهرها. دولت باید خودضرب سکه رادقیقا اداره کند، درشهرها مبادلات غیرپولی

۱ــ مقدمه(عربی) ص ۲۷۱ (فارسی) ص ۵۳۵ .

۲ــ مقدمه (عربی) ص ۲۷۱ (فارسی) ص ۵۳۵.

۳ ـ مقدمه (عربی) ص ۲۷۷ (فارسی) ص ۵۴۹ .

۴ ـ مقدمه (عربی) ص ۲۵۷ (فارسی) ص ۵۰۷ .

یاتهاتری بسیارمحدودند. وازاین‌رو پول‌مقام اقتصادی مهمی دارد ودولت بایدبرای حفظ‌ارزش‌پول، درتکثیرسکه‌های سیمین وزرین بکوشد. همچنین‌دولت بایدوزنه‌ها وپیمانه‌هارا زیرنظارت بگیرد وبه تشویق اهل صنعت بپردارزد. وآزادی دادوستد را تضمین کند ومانـع احتکار وسفته‌بازی شود همچنین دولت باید دروضع‌خراج زیاده‌روی‌ننماید. وضع خرج‌های سنگین دروهله دوم‌به‌مردم زیان می‌زند وآنان را ازکارهای تولیدی‌که منبع خراج است روی‌گردان می‌سازد. و براثر آن دولت زیان‌می‌بیندود ستخوش اختلال می‌شود، چنان‌کـه دولت‌های امویان و عباسیان چنین شدنـد.

گاهی رؤسای دولت مستقیما درامورزاقتصادی مداخله می کنند هنگامی کـه سلطان کلیه عوائد ومحصولات کشاورزی ازقبیل غلات وحبوبات یا حریریاعسل‌یا شکریاجزاینهاازانواع‌بهره برداری‌ها رابدست‌می‌آورد وعلاوه‌براینهادیگرکالاهای بازرگانی را نیز خریداری می‌کندو برای فروش آنها هیچگاه منتظر بحرانی شدن بازاریارواج‌بازارپیشه وران وکسبه نمی‌شود، زیراسران‌دولت برای فروش آنها به مقررات‌ونیروی دولت متوسل‌میشوند وکلیه اصناف را ازبازرگان گرفته‌تاکشاورز به‌خریدن محصولات وکالاهای مزبور مکلف ومجبورمیسازند. دربهای آنها هم به نرخ معمول قناعت‌نمی‌کنند،بلکه آنها رابه‌قیمتی فزونترازنرخ‌عادی برآنها تحمیل می‌کنند، چنانکه‌کلیه‌ثروت نقدیعنی درهم ودینارایشان رااز‌کفشان‌بیرون می‌آورند وکالاهای مزبوربصورت اموال بی‌استفاده وجامدی درنزدآنان باقی میماند. اینان چون سرمایه خودرا ازدست می‌دهند، روزگاری را به بیکاری مـی‌گذرانند واز تلاش دراعمالی‌که کسب ومعیشت ایشانراتأمین می‌کند بازمی‌مانند[1].

دخالت دولت درکارهای اقتصادی به حال مردم زیان بخش‌است، زیرا از یك سوباعث بی‌کاری یاتقلیل سود مردم مـی‌شود. بازرگانـی سلطان مایه تباهـی اجتماع وآبادانی ودرنتیجه تباهی آنهانقصان وتباهی در دستگاه دولت نیز رخنه‌

۲ـ مقدمه (عربی) ص ۲۸۱ (فارسی) ص ۵۵۹

می کند و آنرا متزلزل می‌سازد. چه‌هنگامی که رعایا ازتولید ثروت وبهره برداری ازاموال خویش بوسیله کشاورزی وبازرگانی کناره گیری کنند، وضع مخارج آنان نقصان می‌پذیرد و گرفتار پریشانی وسیه روزگاری می‌شوند.[۱]

ازسوی دیگر دخالت دولت دربازرگانی سبب می‌شود که نرخ‌ها بـه‌جای آن که براثر عرضه وتقاضا تعیین شوند، به‌میل دولت‌معین گردند وبه‌بی‌اعتدالی افتند، دخالت دولت مانع رقابت مشروع وآزادی داد وستداست گاهی گروهی‌ازامیران وکارگزاران دولت که به‌کشاورزی وبازرگانی می‌پردازند، درشهر خود غلات و کالاها ومحصولات را ازدست اول یعنی فروشندگانی که آنهـا را ازخارج شهر می‌آورند به بهائـی ارزان مـی‌خرند، یعنی بدلخواه خود هرنرخی راکـه دلشان بخواهد برای آنها تعیین می کنند سپس آن کالا‌را درموقع گرانی به رعایای‌زیـر دست خود بازهم مطابق نرخی که خودشان تعیین می کنند، می‌فروشند واین شیوه ازروش نخستین بـه درجات ظالمانه تراست و زودتر مایـه تبه حالی و پریشانـی رعایـا می‌شود[۲].

عصبیت یاروح گروهی

جامعه یا دولت به سبب هماهنگی سازمان‌های خویش‌وهمکاری افراد خود ازتجانس ووحدتی که درعرف ابـن‌خلدون عصبیت خوانده مـی‌شود و درجامعه‌ـ شناسی امروزی انسجام اجتماعی[۳] روح گروهی[۴] نام‌دارد ، برخوردار است کلمه عصبیت ازریشه عصبه به معنی خویشان پدری‌است ولی‌ابن‌خلدون آن را درمعنایی وسیع‌تر به‌کاربرده مهم‌ترین عامل تبیین تحولات اجتماعی‌می گرداند، ابن خلدون

۱ـ مقدمه (عربی) ص۲۸۱ (فارسی)ص۵۶۰

۲ـ مقدمه (عربی) ص ۲۸۲ (فارسی) ص ۵۶۲.

3- Social soledarity 4- Esprit de corp

دراین باره به آیه (لئن اکله الذئب و نحن عصبه‌انا اذا لخاسرون) (اگر گرگ اورا خورد درحالی که ما عصبه هستیم، همانامازیان کاریم)[1] استشهادمی کند.

برروی هم اشتراك اعضای دولت در کارهای گونا گون وهم‌سودی‌وهمفکری آنان موجد عصبیب‌است، البته مبنای اشتراك اعضای دولـت اشتراك نسبی است. پیوند خویشاوندی بجز درمواردی اندك دربشرطبیعی است ولازمـه آن نشان دادن غرورقومی نسبت به نزدیکان‌است ، در موقعی که ستمی بآنان بـرسد یا درمعـرض خطرواقع شوند، زیرا عضوهرخاندانی وقتی ببیند که به یکی‌ازنزدیکان وی‌ستمی رسیده یـا نسبت باودشمنی و کینه توزی شده‌است درخودیك زبونی وخـواری احساس می کنـد [2].

اما اشتراك نسب هنگامی‌درعصبیت مؤثرمی‌افتد که افراد همنسب بایك‌دیگر رابطه وهمکاری داشته باشند. بستگی صوری یااسمی افراد خویشاوند برای ایجاد عصبیت کافی‌نیست. سود خویشاوندی حتمـا همین پیوندی‌است کـه صله رحم را ایجاب‌می کند وسرانجام منشأ یـاریگری به یکدیگر وعاطفه غرور قومی می‌شود و نباید بیش از این از نسب انتظار فوائدی داشت . زیرا امـر خویشاوندی و نسب حقیقتی ندارد ومنکی به وهم وخیال است وسود آن تنها همین وابستگی و پیوند است. از این روهرگاه این پیوند و خویشاوندی عملا برقرار باشد ، طبعا چنانکه گفتیم ، درنهاد وابستگان و نزدیکان حس غرور قومی را بر می‌انگیزد ولـی اگـر خویشاوندی‌کسانی تنها متکی به روایات واخبار باشد، نیروی وهم درباره آن به ضعف می گراید و سود آن از میان می‌رود و توسل و تـوجه بدان کـاری بیهوده خواهد بود » [3] .

در هر حال مراد ابن خلدون از اشتراك نسب مفهوم محدودهمخونی نیست

۱ـ لئن اکله الذئب ونحن عصبة انا اذا لخاسرون سوره یوسف آیه ۱۴.

۲ـ مقدمه (عربی) ص ۱۲۸ (فارسی) ص ۲۴۷.

۳ـ مقدمه (عربی) ص ۱۲۹ (فارسی) ص ۲۴۹

بلکه آن را بر هم‌سو گندی وهم‌پیمانی وجز اینها نیز شامل می گرداند. درنظر او یك گروه هم‌نسب هم افراد خویشاوند هم‌تبار‌را در برمی گیرد و هم هم‌پیمانان و هم‌سو گندان وپناهندگان وفرزند خواندگان‌وبردگان راشامل می‌شود. باید دانست که یکی‌از امورمسلم وآشکار اینست که برخی‌از افراد متعلق‌به یك نسب درخاندان دیگری داخل می‌شوند، واین امرازراه خویشاوندی یاهم‌سو گندی (حلف) یاهم پیمانی (ولاء) یادرنتیجه گریختن ازقوم خود بعلت ارتکاب‌جنایتی روی می‌دهد. آن گاه فردنو آمده به خاندان جدید منتسب می‌شود واز آن طائفه بشمارمی آید واز ثمرات غرور قومی وقصاص و گرفتن خونبها ودیگرعادات ورسوم آن برخوردار می‌شود. کسی که از مزایای خاندانی‌بهره مند گردد، هرچند که ازنژاد دیگری‌باشد، مانند آنستکه درآن خاندن متولد شده واز اعضای‌آن خاندان باشد. زیرا عضویت دریك قبیله یاانتساب به یك خانـدان هنگامی‌مفهوم واقعـی پیدامی کند که‌آداب و رسوم واحکام وقواعد قبیله یاخاندان شامل اعضا گردد کسانی‌که ازخارج داخـل قبیله‌ای می‌شوند، به مرورزمان نسب نخستین خود را ازیاد می‌برند وکسانیکه از آن‌نسب آگاهند، رفته‌رفته‌می‌میرند[1].

بدیهی‌است که دراین موارد درنتیجه تعمیم عصبیت‌جامعه برافراد تازه وارد آسایش افراد تازه وارد تامین می‌شود. مسئله هم پیمان (ولاء) وهمسو گندی(حلف) نیز ازهمین قبیل است: زیرا غرور قومی‌هرکس نسبت به‌هم پیمان وهم سو گندش بعلت پیوندی است که درنهاد وی جایگیر می‌شود، این غرور هنگامی برانگیخته مـی‌شود کـه بیکی از همسایگان یـاخویشاوندان وبستگان یـا بـه‌هرکس کـه به شخص نزدیك باشد ستمی برسد وحق اوپایمال‌شود. نشان دادن غرور قومی‌نسبت بهم پیمان بخاطر پیوندی است که از هم پیمانی حاصل‌می‌شود[2].

اقتدار هردولت وابسته عصبیت آن‌است چون دولت وابستگی بـه عصبیت

---

۲ ــ مقدمه (عربی) ص ۱۲۹ (فارسی) ص ۲۴۸

۱ــ مقدمه (عربی) ص ۱۳۰ (فارسی) ص ۲۵۲

دارد وخداوندان عصبیت‌همان نگهبانان آن‌اندکه درنواحی‌آن تقسیم مـی‌شوند ، هرچه قبایل ودسته‌های دستگاه فرمانروایی دولت بیشتر باشد، بـه همان نسبت آن دولت نیرومندتر خواهد بود وبردولت‌هاونواحی افزون‌تری تسلط خواهد داشت، قلمرو و فرمانراوئی آن پهناورتر خواهد بود[1] دوام دولت نیزبه عصبیت آن بستگی دارد. هرگاه عصبیت دولتی شدید باشد ، مزاج‌آن هم تابع عصبیت خواهدگردید ودوران فرمان‌روائی وعمرآن‌نیزدرازخواهد بود. قدرت عصبیت همچنانکه گفتیم، بستگی بفزونی عدد افرادیك دو دمان دارد وسبب صحیح‌این امرآنست‌که نقصان در دولت بی‌شك‌ازمرزها ونواحی دورپدیدمی‌آید. ازاین‌روهرگاه متصرفات دولتی بسیارباشد، خواه ناخواه مرزها ونواحی آن‌نسبت به‌پایتخت دور ومتعدد خواهـد بود، هرنقصی روی دهد ناچاربایددرزمان معینی باشد وبعلت بسیاری‌متصرفـات و اختصاص نقصان هریك بزمان خاص ومعینی ، خواهی نخواهی‌زمان‌های نقصان‌هم فزونی می‌یابد. بهمین علت دوران فرمان روائی‌وعمر چنین دولتی ازهمه دولت‌ها درازترخواهد بود واین امررا دردولت عرب اسلامی باید درنظرگرفت‌که چگونه دوران فرمان روایی ممتدی‌داشت نه‌فرمانروائی خاندان عباسی که‌دارای مرکزیت وپایتخت بودند ونه حاکمیت‌خاندان‌اموی اندلس‌که باستقلال‌فرمان روائی‌داشتند، هیچکدام نقصان نپذیرفت مگرپس از چهارصدسال ازهجرت وروزگارفرمان‌روایی عبیدیان نزدیك به‌دویست وشت‌سال بودومدت‌دولت صنهاجه ازآغازواگذارکردن معزالدوله فرمان‌روائی افریقیه رابه بلکین بن زبری بسال سیصد وپنجاه وهشت تـا هنگام‌استیلای‌موحدان‌برقلعه‌وبجایه بسال‌پانصدوپنجاه وهشت‌ازعبیدیان کمتربود[2].

دولت اگرمشتمل‌برگروه‌هایی که عصبیت‌های متفاوت دارند، باشدازتجانس ویگانگی کم بهره خواهدبود ودچاراغتشاش‌خواهدشد ،اختلاف، کشمکش‌عقاید و تمایلات‌که بدنبال هریك ازآنها عصبیتی‌است‌تابع‌تشکیل حکومت مقتدری میشود.

۱ــ مقدمه (عربی) ص۱۶۳ (فارسی) ص۳۱۹.

۲ــ مقدمه (عربی)، ص ۱۶۳ــ۱۶۴ (فارسی) ص ۳۲۱ــ۳۲۰

این عصبیتهای گوناگون به منزله‌سدی‌درراه پیشرفت‌دولت به شمارمی‌روندوازاین رو مخالفت بادولت وخروج وقیام برضد آن دمبدم فزونی می‌یابد هرچند خودآن دولت‌هم‌متکی به عصبیتی باشد زیرا هریك ازعصبیتهای زیردست دولت نیز دارای قدرت ونفوذ می‌باشند ودراین باره باید به‌وضع‌افریقیه ومغرب‌نگریست و وقـایع آن سرزمین‌را ازآعازظهور اسلام تاکنون بررسی کرد[1].

درمواردی‌که گروه‌های دولت ازعصبیت یگانه برخوردار نباشند، عصبیت گروهی‌که برگروه‌های دیگر غالب گردد برآن تحمیل خواهد شد. دولت از راه عصبیت بوجودمی‌آیدوعصبیت آن شامل‌قبائل‌و گروه‌های بسیاری می‌شود. معمولا گروه نیرومند ترازهمه برگروههای دیگر استیلا می‌یابد وبدان وسیله غلبه آن بر دولت میسرمی‌گردد وحکمت این‌امرآنست که عصبیت‌عمومی‌قبیله به منزله‌مزاج برای موجود زنده‌است ومزاج مرکب‌ازعنصرها است، درجای خودآشکار شدکه هرگاه‌عنصرهابرابرویکسان فراهم آیند، بهیچ رومزاجی از آنهای روی نمی‌دهد، بلکه ناگزیرباید یکی‌ازآنها برعناصردیگرغالب آید تا امتزاج حاصل گردد. پس لازم می‌آیدکه‌عصبیت یکی از گروه‌ها برعصبیت های سایرگروه‌ها غلبه‌کند وآنها را متمرکز ومتحد گرداند وهمه‌راتحت سلطه خود درآوردبدان سان که‌آن عصبیت هم شامل‌همه‌گروه‌ها گرددوهم موجودیت خود را حفظ‌کند[2].

دربسی موارد عصبیت صبغه دینی دارد دین‌امری‌اجتماعی‌است ومانند سایر اموراجتماعی وقتی درجامعه رخنه می‌کند که دولت ازعصبیت کافی بهره ورباشد هردعوتی‌که باید به وسیله‌آن عموم مردم‌راهمرأی‌کرد، ناچارباید متکی برعصبیت باشد. . . درحدیث صحیح آمده‌است که‌خداهیچ پیامبری رابر نینگیخت مگـر آن کـه درمیان قوم خـود پایگاهی ارجمند داشت . [3] هردین آوری کـه در عصبیت

۱ــ مقدمه (عربی) ص ۱۶۲ (فارسی) ۳۲۱

۲ــ مقدمه (عربی) ص ۱۶۳ (فارسی) ص ۳۲۱

۳ــ مقدمه (عربی)، ص ۱۵۹ (فارسی) ص ۳۱۱

جامعه انبازنباشد، شکست خواهد خورد. چون وضع پادشاهان ودولت‌هامستحکم است، بنیان‌دولت‌ها را بجز قیام ودعوت زورمندانه‌ای که‌عصبیت قبائل‌نیز همراه و پشتیبان آن باشد، نمیتواند متزلزل ومنهدم سازد. . ، روش پیامبران دردعوت مردم بسوی‌خدا نیزبرهمین اصل‌متکی‌است. چه دعوت‌ایشان به‌پشتیبانی عشائر و گروه‌ها پیش می‌رود باآنکه ایشان اگر بخواهند ازسوی‌خدابه وسیله کائنات تأییدمی‌شوند لیکن خدادراین باره هم امور رابرهمان مجرای عادی مستقرساخته‌است بنابراین هرکس دراین راه گام نهدبفرض که برحق هم باشد،به تنهائی ونداشتن عصبیت‌او را از رسیدن به مقصود بازخواهد داشت پس درپرتگاه نابودی سقوط خواهد کرد وبه هلاکت خواهد رسید. درصورتیکه از تلبیس‌کنندگان و مزوران باشد و بخواهد ازاین راه‌به ریاست برسد، آن وقت سزاوارتر همان است که موانع،سد راه وی شود وخطرات ومهلکه‌ها آرزوی اورابه گوربرد.

دین به نوبه خودعصبیت دولت راتقویت می‌کند ومردم رابه وحدت سوق می‌دهد. درهرحال‌دین‌مانند سایر اموراجتماعی،مطابق‌مقتضیات‌دولت تغییرمی‌پذیرد، چنانکه درمراحل برترجامعه یعنی مرحله زندگی شهری دینداری مرحله پیشین یعنی زندگی روستائی تنزل می‌کند. [1]

اما دین‌برای دولت ضروری نیست. زیرا آنچه دین درجامعه انجام می‌دهد، ازعهده حکومت برمی‌آید. به‌همین‌سبب بسیاری از دولت‌های جهان متکی بردینی نبوده‌اند. «فیلسوفان هنگامی که می‌خواهند نبوت را اثبات‌کنند، باستدلال منطقی می‌پردازند، و اجتماع را خاصیت طبیعی برای انسان می‌شمرند و این برهان را تا پایان اثبات می‌کنند و باین نتیجه می‌رسند که ناچار بشر باید در زیرفرمان حاکمی باشد، سپس می‌گویند که پس از داشتن اجتماع و حاکم باید دارای شریعتی مفروض ازجانب خدا باشند. این‌شریعت را یکی‌ازافراد بشرازجانب خدا می‌آورد

۱ـ مقدمه (عربی) ص ۱۵۹ (فارسی) ص ۳۱۳.

و آن فرد باید بسبب ودایعی که خدا از خواص هدایت خویش بوی می‌سپارد ازدیگران متمایز باشد تا مردم بوی تسلیم شوند وشریعت اورا بپذیرند وفرمانروائی او درمیان ایشان و برآنان بی‌انکار وبی‌زراندودی وغل وغش کمال پذیرد. ولی این قضیه را چنانکه دیدیم، حکما نمی‌توانند با برهان ثابت کنند. زیرا موجودیت و زندگانی بشربی‌آمدن پیامبرانی هم بمرحله کمال می‌رسد و این‌امر بوسیله مقرراتی است که حاکم‌شخصاً یا به‌نیروی عصبیتی که بقدرت آن‌بشررا مقهورمی‌سازد برمردم فرض می‌کند و آنان را به‌پیروی از طریقه خود وامیدارد و اهل‌کتاب وپیروان پیامبران نسبت به‌مجوس که کتاب آسمانی ندارند اندك می‌باشند، چه‌اینان اکثریت مردم جهان‌اند و با همه اینها گذشته از حیات وبقا دارای دولتها و آثار ویادگارها بوده‌اند و تا این روزگار نیز همچنان برهمان وضع بسرمی‌برند و در اقلیم‌های غیرمعتدل شمالی وجنوبی سکونت دارند و زندگانی آنان حتماً برخلاف زندگی مردمانی است که بصورت هرج ومرج وبی‌حاکم‌بسرمی‌برند، چه‌اگرچنین می‌بود. امکان نداشت بحیات خود ادامه دهند بدینسان عدم صحت نظر حکما دروجوب نبوتها آشکار می‌گردد و معلوم می‌شودکه این مسأله به‌امور منطقی و عقلی مربوط نیست، بلکه از راه شرع باید به ثبوت رسد چنانکه روش گذشتگان ملت اسلام نیز چنین بوده است»[1].

آموزش و پرورش

یکی‌از وسائل مهم استمرار فرهنگ و بقای جامعه آموزش وپرورش است. ابن‌خلدون آموزش وپرورش و مخصوصاً آموزش را موردبحث قرارمی‌دهد و در ضمن‌نقد مدارس ومدرسه‌داری درکشورهای اسلامی، پاره‌ای‌ازاصول روان‌شناسی را به‌میان می‌کشد و به‌روش‌هایی برای تعلیم صحه می‌گذارد.

۱ـ مقدمه (عربی) ص ۴۰ (فارسی) ص ۸۱ـ۸۰.

آموزش و پرورش فنی، انتقال مواریث معنوی است از نسلی به‌نسلی یا از فردی به‌فردی. در جامعه‌های ابتدائی و نیز در آغاز زندگی کودکان متمدن آموزش وپرورش به‌صورتی طبیعی یا خودبه‌خودی صورت می‌گیرد و از دوعامل تجربه شخصی و تقلید از دیگران بهره‌می‌جوید. هرفرد انسان درطی زندگی خود براثر تجربه‌های شخصی راه‌ورسم طبیعت و جامعه را فرامی‌گیرد و فراگرفته‌های او در اعمالی که صورت می‌دهد منعکس می‌شود[1] اما یادگیری از طریق تجربه شخصی دامنه وسیعی ندارد. اساساً تجارب شخصی نه‌تنها فرد را گاهی به‌زحمت و خطر می‌اندازند، بلکه مستلزم صرف وقت فراوان‌اند. از این‌رو انسان در بسامواردبه‌جای آن‌که خود دست به‌تجربه بزند، ازتجارب دیگران سود می‌جوید و آنان را مورد تقلید قرارمی‌دهد. «تجربه آموختن ناچار باید به‌گذشت زمان حاصل آید. لیکن گاهی خداوند به‌دست آوردن تجربه را در نزدیکترین زمان‌ها برای بسیاری از افراد بشر به‌آسانی میسرمی‌سازدوآن هنگامی است که آنان از پدران و نیاکان خویش و بزرگان و مشایخ قوم تقلید می‌کنند و تجارب آنان را فرامی‌گیرند وبه‌تعالیم ایشان عمل می‌کنند». درچنین‌صورتی انسان لزومی‌نمی‌بیند که شخصاً زمانی دراز دست به‌تجربه بزند[2].

در جامعه‌های متمدن آموزش و پرورش خود به‌خود از عهده انتقال همه مواریث برنمی‌آید. از این‌رو سازمانی خاص برای این منظور تشکیل می‌شود. محور این سازمان معلم است و معلم معمولا با شیوه‌هایی سنجیده در محیطی اختصاصی به‌نام مدرسه وکمك وسایلی مؤثر مانندکتاب و دانش‌ها، فنون موجود جامعه را به‌نونهالان انتقال می‌دهد. آموزش و پرورش مخصوصاً آموزش کار هر کس نیست. «تعلیم دانش صناعتی است خاص»[3] و بنابراین معلم شدن محتاج

۱ـ مقدمه (عربی) ص ۴۷۹ (فارسی) ص ۸۷۳.

۲ـ مقدمه (عربی) ص ۴۳۰ (فارسی) ص ۸۷۴.

۳ـ مقدمه (عربی) ص ۴۳۰ (فارسی) ص ۸۸۳.

استعداد و تمرین است.

نباید میان جلسه‌های درس فاصله طولانی باشد. سزاست که معلم یك فن یا یك کتاب متعلم را دیرزمانی، محض آموختن آن معطل نکند و میان جلسه‌های درس فاصله طولانی نیندازد. چنین روشی وسیله فراموشی و از هم گسیختن مفاهیم و مسائل آن فن می‌شود و از حصول ملکه جلوگیری می‌کند[1].

آموزش باید تدریجی باشد و باید هرنکته‌ای را ابتدا به‌طور مجمل وسپس به‌تفصیل آموخت، تلقین‌دانش‌ها به‌متعلمان هنگامی سودمند می‌افتد که درجه به‌درجه و اندك اندك باشد. باید در هرفن نخست مسائلی را که از اصول آن می‌باشد به‌متعلم القا کرد و مجملا به‌شرح آن‌ها پرداخت. در این مورد باید قوه عقل و استعداد او برای پذیرفتن مسائل مراعات گردد. بدین ترتیب متعلم آن فن را اجمالا فرامی گیرد پس‌ازآن باید مجدداً همان فن را منتهی با شرح وبسط بیشتری به‌او آموخت[2].

معلم باید مطابق رشد روزافزون محصل، به‌تدریج از مسائل ساده به‌مسائل پیچیده بگراید. «بسیاری از معلمان معاصر ما با شیوه صحیح آموزش آشنا نیستند و در آغاز تعلیم مسائل بسیار دشوار دانش را به‌محصل القا می‌کنند و از وی می‌خواهند که ذهن خود را برای حل آن‌ها آماده گرداند. گمان می‌کنند که روش آنان روشی درست است و مبتدی را به‌تمرین و حفظ کردن و آموختن مطالب مکلف می‌سازند، در صورتی‌که در بادی‌امر و پیش از آماده شدن محصل برای فهم مسائل دشوار با طرح آن‌گونه مسائل، ذهن او را مشوب می‌کنند و به‌اشتباه می‌کشانند[3]»:

ابن‌خلدون، مانند مربیان عصرما اعلام می‌دارد که نوآموز مسائل انتزاعی

۱ــ مقدمه (عربی) ص ۵۳۴ (فارسی) ص ۱۱۳۷ــ۱۱۳۶.

۲ــ مقدمه (عربی) ص ۵۳۳ (فارسی) ص ۱۱۳۵ــ۱۱۳۵.

۳ــ مقدمه (عربی) ص ۵۳۳ (فارسی) ص ۱۱۳۵.

را درنمی‌یابد و از این‌رو باید آموختنی‌هـای مقدماتی متضمن امور حسی باشد. «پذیرفتن دانش و استعداد فهم آن برای شاگرد به‌تدریج حاصل می‌شود. شاگرد در آغاز امـر به‌کلی از حل مسائل عاجز می‌باشد، مگر در مواردنادر و به‌صورت تخمین و اجمال و به‌وسیله مثال‌های حسی»[1].

یادگیری نباید صوری یا به‌اصطلاح امـروز ماشینی باشد. به‌خاطر سپردن امری ضرورة نشانه آموختن آن نیست. به‌جای حافظه باید برفهم تکیه‌کرد وصرفاً در بند فراگرفتن اصطلاحات نبود.

در هـرعلمی اصطلاحات گوناگون و حتی زائد وجود دارد. «چه هریك‌از پیشوایان نامور دانش دارای اصطلاحات خاصی در تعلیم دانش می‌باشند، چنان‌که اختلاف اصطلاحات درکلیه رشته‌ها متداول است، و این اختلاف نشان می‌دهد که اصطلاحات به‌خودی خود دانش‌نیستند. زیرا اگردانش می‌بود، نزد همه‌دانشمندان یك‌نوع اصطلاحات متداول می‌شد»[2].

تکیه براصطلاحات زیان‌بخش است. «از چیزهایی‌که به‌مردم در راه‌تحصیل دانش‌وآگاهی برغایت‌آن زیان‌رسانیده است فزونی تألیفات واختلاف اصطلاحات و تعدد شیوه‌های تعلیم است»[3].

برای آموختن چیزی باید ذهن‌کلا برآن متمرکز شود . بنابر این باید از آموختن دودانش بـا هم خودداری‌کرد، مگر آن‌کـه متعلم بـه‌علت فهم و نشاط شایستگی داشته باشد[4].

برای آن‌کـه امری ملکه ذهن گردد، ممارست فراوانی لازم است «تکرار بـرای حصول ملکه کاملا سودمند است. هرگاه از تکرار صرف‌نظر شود، ملکه

۱ـ مقدمه (عربی) ص ۵۳۴-۵۳۵ (فارسی) ص ۱۱۳۵.
۲ـ مقدمه (عربی) ص ۴۳۰ (فارسی) ص ۸۸۳.
۳ـ مقدمه (عربی) ص ۵۳۱ (فارسی) ص ۱۰۳۱.
۴ـ مقدمه (عربی) ص ۵۳۴ (فارسی) ص ۱۱۳۴.

نارسا می‌شود»[1].

ابن‌خلدون متوجه است که کلمات محمل مفاهیم هستند و از این‌رو فراگرفتن زبان و صورت کتبی آن (خط) سخت برقدرت تفکر می‌افزاید از میان همه مواد درسی ابتدائی نوشتن بـرای فزونی خرد سودمندتر است. زیـرا «نوشتن نوعی انتقال از اشکال خطی حروف به کلمه‌هـای لفظی متمرکز در خیال، و از کلمه‌های متمرکز در خیال به‌معانی متمرکز در نفس است»[2].

ابن‌خلدون برخی از نکات دقیق روان‌شناسی یادگیری مثلا موضوع «انتقال معلومات» را که امروز مورد بحث مربیان است، به‌میان می گذارد، ومی گوید که داشتن معلومات عمیق در یك‌دانش می‌توانـد زمینه فراگیری دانش دیگری شود. «اگر محصل ملکه خاصی در یکی‌از دانش‌ها به‌دست‌آورد، به‌سبب آن برای قبول بقیه دانش‌ها هم مستعد می‌شود»[3].

با این وصف تخصص در یك‌امر استعدادها را در قالبی می‌ریزد وفراگرفتن امور دیگر را دشوار می گرداند، به‌عبارت دیگر تخصص‌هـا معمولا با یك دیگر جمع نمی‌شوند. برای مثال خیاط را نام می‌بریم کـه هرگاه به‌خوبی و استواری ملکه خیاطی برای اوحاصل شود ودرنفس او رسوخ‌یابد، از آن پس‌دیگرنمی‌تواند ملکه درودگری یا بنائی را نیك فراگیرد، مگرآنکه ملکه نخستین هنوز در نهادش استوار نشده و آئین آن در وی رسوخ نیافته باشد. سبب آن این است که ملکات برای نفس به‌منزله صفات و رنگهائی هستندکه یکباره برآن فشار وارد نمی‌آورند و در آن نقش نمی‌بندند، وکسیکه بـرسرشت طبیعی خود باشد، سهلتر ملکات را می‌پذیرد واستعداد نیکوتری برای حصول آنها دارد. ولی هنگامیکه نفس اوبسبب

۱ــ مقدمه (عربی) ص ۵۳۴ (فارسی) ص ۱۱۳۴.

۲ــ مقدمه (عربی) ص ۴۲۹ (فارسی) ص ۸۶۷.

۳ــ مقدمه (عربی) ص ۵۳۴ (فارسی) ص ۱۱۳۶.

ملکه‌ای تغییر پذیرد و از سرشت طبیعی خویش خـارج شود و استعدادش بعلت نقش بستن رنگ آن ملکه ضعیف گردد، آن وقت جـای او بـرای پذیرفتن ملکه ضعیف‌تر خواهد بود.

این امر آشکاری است و نمونه‌های موجود آن گواه برصحت آن است، چنان که کمتر صنعتگری را می‌یابیم که هنر خود را با مهارت و استواری فراگرفته باشد وسپس بتواند درهنر دیگری نیز مهارت یابد و در هردوبیك‌اندازه شایستگی خود را نشان دهد. حتی صاحبان دانش که ملکه فکری حاصل می‌کنند نیز به‌مثابه هنرمندان هستند و دانشمندی که برای او ملکه یکی از دانش‌ها در نهایت خوبی و استواری حاصل آمد، کمتر ممکن است بهمان نسبت در دانش دیگری استاد شود و ملکه آنـرا بخوبی و استواری فراگیرد، چنین کسی اگر درصدد آموختن آن برآید فروخواهد ماند، مگر درموارد بسیارنادر. منشأ آن امر بنابرآنچه یاد کردیم همان چگونگی استعداد و تغییر یافتن آن به‌رنگ ملکه‌ایست کـه در نفس حاصل حاصل میشود»[1].

ابن‌خلدون علومی[2] را کـه باید آموخت بـه «علوم اصلی» و «علوم آلی» تقسیم می‌کند. علوم اصلی، علومی هستند کـه مـا را از اوضاع موجودات آگاه می‌سازند مانند علوم عقلی و علوم شرعی، و علوم آلی آنهایی هستند که مقدمه و وسیله علوم اصلی به‌شمارمی‌روند، مانندعلم منطق وزبان. باید معلم برعلوم اصلی تکیه کند و علوم آلی را صرفاً به‌عنوان وسیله (و نه‌هدف) تعلیم دهد. «میدانیم که بعلت طول زمـان فراگرفتن علوم ابـزاری و فروع متنوع آنهـا دشوار است و چه‌بسا که علوم مزبوربرای تحصیل علوم اساسی که اهمیت بیشتری دارند، عایقی به‌شمار می‌روند.

۱ــ مقدمه (عربی) ص ۴۰۵ (فارسی) ص ۸۱۴ــ۸۱۳.

۲ــ قطب‌الدین شیرازی در ص ۹۶ــ۷۱ درةالتاج، و خواجه‌نصیر در اساس‌الاقتباس ص ۵ علوم را تقسیم کرده‌اند.

عمر آدمی برای فرا گرفتن همه دانش‌ها کفایت نمی‌کند و از این‌رو اشتغال به‌این دانش‌های ابزاری مایه تضییع عمر و سرگرمی به‌اموری است که بکار انسان نمی‌آید. اما این وضع را متأخران در صناعت‌های نحو و منطق و بلکه در اصول فقه معمول کرده‌اند، اینان دائره بحث در علوم مزبور را توسعه داده و فروع و مسائل و استدلال‌های بسیاری بر آن‌ها افزوده‌اند، بحدی که آن‌ها را از صورت ابزار بودن خارج ساخته و به‌منزله علومی تلقی کرده‌اند که ذاتاً مقصود و هدف می‌باشند و چه بسا که علوم ابزاری به‌بحث مسائلی می‌پردازند که در علوم اساسی نیازی به‌آنها نیست و بدین سبب این مسائل بیهوده بشمارمی‌روند و برای متعلمان زیان‌بخش می‌باشند. زیرا اهتمام متعلمان باید متوجه علوم اساسی باشد و هرگاه عمرخود را در تحصیل وسائل‌سپری کنند چگونه‌وکی به‌مقاصداصلی دست‌می‌یابند؟ بهمین سبب لازم است که معلمان در این علوم ابزاری و مقدماتی طول و تفصیل قائل نشوند»[1].

در جامعه‌های اسلامی قرآن محور مواد درسی است. ولی هرجامعه‌ای مطابق مقتضیات خود کمیت و کیفیت و ترتیب مواد درسی را تغییر می‌دهد. «تعلیم دادن قرآن به‌فرزندان یکی‌از شعائردینی است و رفته رفته در همه‌شهرهای اسلامی متداول شده است. از این‌رو که به‌سبب‌آیات قرآن وبرخی از متون حدیث، عقاید ایمانی بیش‌از هرچیز در دل‌ها رسوخ می‌یابد. بنابراین قرآن به‌منزله اساس تعلیم قرار گرفته است و دیگر ملکاتی که محصل باید فرا گیرد، همه مبتنی بر آن است... شیوه‌های مسلمانان در تعلیم دادن قرآن به‌فرزندان در نواحی گوناگون متفاوت است، چنان‌که روش مردم مغرب این است که تنها به‌یاد دادن قرآن اکتفا می‌کنند و در اثنای آن کودکان را به‌فرا گرفتن مسائل املا و رسم‌الخط و اختلاف قراء درباره آن وامی‌دارند... بربرهایی که در قصبات و دیه‌ها از اهالی مغرب تبعیت می‌کنند نیز این شیوه را درباره تعلیم فرزندانشان اجرا می‌کنند. اما روش اهل

۱ـ مقدمه (عربی) ص ۵۳۷ (فارسی) ص ۱۱۴۲.

اندلس این است که قرآن و نوشتن را از لحاظ تعلیم به کودکان می‌آموزند و این هدف را که با سواد کردن باشد، مراعات می کنند. از این‌رو که قرآن اصل و اساس تعلیم و سرچشمه دین و علوم می‌باشد، آن را هدف اصلی تعلیم قرارداده‌اند و به‌همین‌سبب تنها به‌آموختن قرآن اکتفا نمی‌کنند بلکه مسائل دیگری را با آن می‌آمیزند مانند روایت شعر و انشاء و قوانین زبان عربی و حسن‌خط و نوشتن... اما مردم افریقیه علاوه‌بر قرآن و حسن خط حدیث هم به کودکان می‌آموزند و وبه‌تدریس قوانین علوم می‌پردازند. ولی بیشتر عنایت آنان به‌قرآن مبذول می‌شود واختلاف روایات وقراآت را نیز تعلیم می‌دهند. پس‌ازقرآن به‌خط توجه دارند... اما مردم مشرق برحسب اخباری که به‌ما رسیده است، در تعلیم مواد دیگری را با قرآن می‌آمیزند. عنایت آنان به‌تدریس قرآن و کتب علمی و قوانین دانش بیشتر است و این تحصیلات را با تعلیم خط درنمی‌آمیزند»[1].

با وجودی که باید درس‌ها را به‌ترتیب‌پیچیدگی‌تدریس کرد، معلمان‌اسلامی اکثر تدریس قرآن را بر کتاب های ساده‌تر مقدم می‌دارند و علت اینکه عادت براین جاری شده که بخصوص قرآن را در تعلیم بردیگر مواد مقدم می‌دارند، ازنظر تبرك و ثواب و هم از بیم آنست که مبادا در نتیجه پیش‌آمدهائی که برای فرزندان در دوره‌جنون کودکی پیش‌می‌آید (مانند آفات گوناگون وترك تحصیل) فرصت یادگرفتن قرآن را از دست بدهند. زیرا فرزند تا هنگامیکه صغیر است و تحت تکفل پدر و مادر میباشد، مطیع فرمان آنهاست، ولی هنگامی که از مرحله بلوغ درگذرد و خود را از زیرفرمان اجباری پدر و مادر رها بیابد، چه‌بسا که غرور جوانی او را در پرتگاه بیکارگی و تنبلی فروافکند. از اینرو در دوره تکفل فرزند که ناچار تحت فرمان اجباری پدر و مادر است، مغتنم می‌شمرند که او را بخواندن قرآن وادارند تا مبادا این دوره سپری شود و در این امر تهی دست

۱ــ مقدمه (عربی) ص ۵۳۸ (فارسی) ص ۱۱۴۵ــ۱۱۴۳.
۲ــ مقدمه (عربی) ص ۵۳۹ (فارسی) ص ۱۱۴۷.

بار آید».

ولـی این کار درست نیست. «چه‌غفلت شگفتی مردم بلا دما را فرا گرفته که کودك را در آغـاز عمر به‌فرا گرفتن کتاب خدا وامی‌دارند، ولـی او چیزی کـه می‌خواند، نمی‌فهمد، حال آن که مسائلی که در خورفهم او هستند، وجود دارند»[1].

باید درآموزش وپرورش به انضباط یانظم گرایید، اماهر گز انضباط رانباید به سرحد خشونت رسانید، تندخوئی وفشاردرآموزش متعلمان زیـان بخش است بویژه درملکه (استعداد) خردسالان ونوآموزان تأثیر بدمی‌بخشد. هریك ازدانش‌طلبان یاخدمتکاران که به شیوه ستم وزورپرورش یابند زیرتاثیر زور وفشار واقع‌می‌شوند ونفس آنان انبساط نمی‌یابد وتنگخوبار می آیند ونشاط خـود را ازدست می‌دهند واین وضع آنان را به تنبلی می‌خواند و واداربه دروغ و خیانت می کند و دروغ وخیانت عبارت از تظاهر به جزچیزی است که در درون انسان می‌باشداز بیم اینکه مبادا مورد دست درازی وستمگری وزور گوئی واقع شود. بـدین سبب مکروفریب می آموزدواین صفات عادت‌وخلق‌اومی‌شود ازاینروسزاواراست که معلم نسبت به دانش آموز وپدرنسبت‌بفرزند خود درامرتأدیب روش خشونت‌آمیزی‌پیش نگیرند وسختگیری نکنند [2]

خشونت‌مربی ومعلم شخصیت متعلم را درهم می‌شکند. مشاهده می کنیم که درمدرسه وجایگاه‌تربیت وتعلیم دانش‌ها وصنایع‌ومسائل دینی رامعارست می کنند و باحکام‌وتسلط مربیان خومی گیرند.همین پیروی‌ازدستورها وفرمانهاسبب می‌شود که به‌میزان بسیاری سرسختی ودلاوری آنان نقصان می‌پذیرد و دیگربهیچ رونمی‌توانندازتجاوزاتی که به حقوق ایشان می‌شود دفاع کنند واین شیوه طالبان دانش است که‌قرائت وفرا گرفتن تعالیم را از مشایخ وپیشوایان پیشه خودمی‌سازند[3] .

۱ــ مقدمه (عربی) ص ۵۳۹ (فارسی) ص ۱۱۴۷.
۲ــ مقدمه (عربی) ص ۵۴۰. (فارسی) ص ۱۱۴۸.
۳ــ مقدمه (عربی) . ص۱۲۶ (فارسی) ص۲۴۳.

پس باید شاگرد درانتخاب دانش‌های مطلوب خـود آزاد باشد، باید او و دیگرمتعلمان همانند وی را آزاد بگذارند که این فنون رابرای خود بر گزینند ودر آن‌ها مهارت یابند چه هر کس بـرهرشت واستعدادی آفریده‌شده‌باشد فـرا گرفتن آن برای وی آسان وامکان پذیراست[1] .

ابن‌خلدون درباره ذهـن انسان نظری پویا[2] یعنی تحول‌نگردارد. انسان ازدم زادن به بعد همواره می‌آموزد وچنان که‌قبلا گفته‌شد،باآموختن هرنکته جدیدی در سرشت ونیزدرخرد خودتصرف‌می‌کند. هرفرد استعدادهایی‌دارد ولی استعدادهـای اوثابت نمی‌مانند، بکه درجریان یادگیری ، پخته وپرداخته می‌شوند.

ابن‌خلدون‌طالبان‌دانش رابه تکیه‌برفکرمنطقی‌طبیعی‌می‌خواند. ای‌دانش‌پژوه بدان که من سودی در راه تعلیم به‌تو ارمغان می‌دارم که اگـر آن راقبول کنی ودر راه کسب صناعت بدان متوسل شوی، به گنجی بزرگ واندوخته‌ای شریف ظفر-خواهی یافت ، ونخست مقدمه‌ای یادمی کنم که در فهم آن به‌تویاری خواهد کرد و آن این است که خداآن را مانند دیگر ابداعات خویش بیافریده است ، وعبارت ازفعل وحرکتی درنفس‌به‌سبب قوه‌ای دربطن‌اوسط دماغ است که گاهی مبدأ افعال مرتب ومنظم انسانی است،وگاهی مبدأ برای دانستن چیزی‌است کـه هنوز درذهن حاصل‌نشده‌است، بدینسان کـه به مطلوب متوجه می‌شود ، وطرف آن راتصویـر می‌کند وبه قصد نفی‌یا اثبات آن می پردازد ، آن‌گاه وسطی کـه میان‌آن دوجمع می‌کند به شتاب‌تر ازچشم بهم‌زدنی می‌درخشد واین درصورتی‌است که یکی‌باشد، واگرمتعدد باشدبه‌تحصیل وسط دیگری هم منتقل می‌شود ، وبه مطلوب خـودظفر می‌یابد، چنین است کیفیت اندیشه‌ای که‌بشربه‌سبب آن ازدیگرجانوران متمایزاست سپس باید دانست که صناعت منطق ، کیفیت عمل‌این‌فکر رانشان می‌دهد[3] وآن‌را

۱ـ مقدمه (عربی) . ص ۵۳۷ (فارسی) ص ۱۱۴۳ـ۱۱۴۱

2- Djnamic

۳ـ مقدمه (عربی) ، ص ۵۳۵ (فارسی) ص۱۱۳۹ـ۱۱۳۷

وصف می کند، تادرستی آن از خطا معلوم شود وهرچند صواب ذاتی آن‌می‌باشد ولی گاهی به ندرت برای‌آن خطارومی‌دهد، وایــن خطایابسبب تصور دوطــرف قضیه برصورتی به جزصورت اصلی آن‌ها پدیدمی‌آید. ویابه سبب‌همانندی‌اشکال در نظم قضایا وترتیب‌آن‌ها برای نتیجه دادن روی می‌دهد ودراین گونه مواردبرای رهائی ازورطه این فساد اگرپیش آمد کند ازمنطق استفاده مــی‌شود، بنابراین منطق امری صناعی‌است که به سوی‌طبیعت‌فکری رانده‌می‌شود وبرصورت عمل آن‌منطبق می‌باشد وازاین‌روکه امری‌صناعی‌است غالبا از آن بی‌نیازمی‌شونــد، وبهمین‌سبب می‌بینیم که بسیاری ازبزگان صاحب نظربی آنکه‌به‌صناعت منطق متوسل شوندبــر مقاصدعلمی دست مــی‌یابند به ویژه هنگامیکه ازروی صدق نیت‌واتکا بــه رحمت خدابه دانش گرایند[1]

این‌است که‌برحسب‌طبیعت‌فکری‌خودراه استواروصحیح‌دانش را می‌سپرند وبه طورطبیعی روش آن‌به حصول وسط وآگاهی‌برمطلوب منتهی می‌شود.

آن گاه باید دانست که گذشته ازاین‌امرصناعی‌معروف‌به منطق برای‌آموختن، ودانستن‌امردیگری‌نیزضرورت‌دارد وآن‌عبارت‌ازشناختن‌الفاظ ودلالت‌آن‌هابرمعانی ذهنی‌است که‌به‌سبب خواندن رسوم نوشتن وتلفظ بــه‌نطق درهنگام مکالمه برذهن واردمی‌شوند، پس‌توای جوینده‌دانش، ناچاربایدازکلیه مراحل‌این پرده‌ها بگذری وبــه‌اندیشه‌مطلوب خودبرسی بنابراین نخست باید به‌دلالت رسوم واشکال نوشتن بــرالفاظ گفتنی آشناشوی واین سهل‌ترین مرحله است. آن گاه دلالت الفاظ‌شفاهی رابرمعانی‌مطلوب‌فراگیری سپس‌قوانین ترتیب‌دادن معانی‌را درقالب‌های معروفشان برای استدلال بیاموزی که درصناعت منطق به‌کارمی‌روند وپس‌ازآن معانــی‌مجرد را دراندیشه هم‌چون دامهایی بیندوزی تابه‌وسیله‌آن‌هامطلوب‌برحسب طبیعت‌فکری تو وتوسل به‌رحمت ومواهب خداآشکارشود[2]

۱ــ مقدمه (عربی ص ۵۳۵ (فارسی) ص۱۱۳۸.

۲ــ مقدمه (عربی) ص۵۳۵ (فارسی) ۱۱۳۹.

جامعه ابتدائی و جامعه متمدن

جامعه‌ها یا دولت‌ها مطابق درجه پیچیدگی اقتصاد خود یعنی مجموع تلاش‌هائی که برای بقای خود صورت می‌دهند، به‌دو بخش تقسیم می‌شوند: جامعه‌های ابتدائی یا بدوی و جامعه‌های متمدن یا حضری. جامعه‌های ابتدائی خود نیز بر دو گونه‌اند: جامعه‌های کشتکار و جامعه‌های دام دار. جامعه‌های دام‌دار نیز به نوبه‌خود به‌دو بخش منقسم‌اند: جامعه‌های گوسفند دار و گاودار و جامعه‌های شتردار. بنابراین جامعه‌های انسانی بر پنج گونه‌اند:

۱ـ جامعه‌های شهرنشین که زندگی تمدنی پیچیده‌ای دارند و مخصوصاً به صناعت و تجارت می‌پردازند و در شهرها ساکن‌اند.

۲ـ جامعه‌های ده‌نشین که در کلات‌ها یاده‌ها به کشتاری می‌پردازند و مواد لازم را برای شهرنشینان فراهم می‌آورند و گاه به‌شهرها می‌کوچند.

۳ ـ جامعه‌های نیمه خانه بدوش که گاهی در جایی اقامت می‌کنند و گاهی برای تغذیه گوسفندان و شتران خود در پی مرتع سرگردان می‌شوند.

۴ ـ جامعه‌های خانه به‌دوش که در بیابان‌ها به شتر داری اشتغال می‌ورزند. برروی هم می‌توان جامعه‌ها را بر دو نوع دانست: جامعه‌های شهری و جامعه‌های غیر شهری. «اجتماع گاهی بصورت بادیه نشینی است بدانسان که در پیرامون آبادیها و کوهستانها یادر بیابانها و دشتهای دور از آبادانی و در کویهای کنار ریگزارها بسر می‌برند، و گاه بشکل شهر نشینی است که در شهرهای بزرگ و کوچك و دهکده‌ها و خانه‌ها سکونت می‌گزینند و خویش را بوسیله دیوارها و حصارهای آنها از هر گزند مصون میدارند»[۱].

ابن خلدون به تفصیل شهر و شهر نشینی و شهر سازی را شرح می‌دهد. شهرها باید برای صیانت ذات و حفظ منافع مردم، در محل‌هایی خاص که

---

۱ ـ مقدمه (عربی) ص ۴۱ (فارسی) ص ۷۴.

از لحاظ جنگی ایمن واز حیث آب و هوا سالم باشند، بناشوند، بانیان شهر باید در انتخاب محل شهر موضوع آب آشامیدنی ومنابع آبیاری و کشتزاروچراگاه و راه‌های مناسب را هم در نظر گیرند . شهرهایی که در نقاط بدآب و هوا بر پا گردند، از بیماری‌ها مصون نمی‌مانند، چنان که شهر قابس‌در افریقیه همواره‌دچار تب عفونی است. [1] برای آن که شهر از شبیخون در امان باشد، باید برپشته‌ای بنا شود و دارای برج و بارو باشد [2] .

در جامعه ابتدائی عصبیت بسیار نیرومند است. ولی هرچه زندگی تمدنی وسعت می گیرد و بر دایره اقوام و گروه‌ها می‌افزاید از شدت عصبیت جامعه می‌کاهد ، چنانکه اختلاط و آمیزش تازیان باملل دیگر غیرعرب درشهرها روی دادوبکلی انساب تباهی پذیرفت ونتیجه آن که عصبیت بود ازدست رفت،بنابر این امر انساب دور افکنده شدوقبائل متلاشی‌ومحو گردیدند ودرنتیجه‌محو آنهاعصبیت هم در شهرها ازمیان رفت وفقط درمیان بادیه‌نشینان همچنان که بودبجای ماند» [3] .

اداره امور شهرها برخلاف اداره امور روستاها و کلات‌ها و واحدها بسیار دشوار است وبدون دخالت سازمان‌های دولتی میسر نمی‌شود. «جامعه ابتدائی مردم به وسیله عصبیت به شدت به یك دیگر بسته‌اند وهمین وابستگی کار اداره جامعه و دفاع آن در مقابل بیگانه را آسان می گرداند. اما در جامعه متمدن عصبیت ضعیف است واز این روبرای اداره امور سازمان هاومو سسات گوناگون لازم می‌آیند. «در شهرهای کوچك و بزرگ فرمانروایان وحکمرانان از تجاوز برخی بدیگری پیش گیری می کنند واز راه وضع مقررات چنان زیر دستان خویش را مطیع می کنند که نمیتوانند به یکدیگر دست درازی نمایند یابهم تجاوز کنند و بوسیله قوه قهریه ونیروی اجبار از ستمگری افراد بیکدیگر منع می‌شود .

---

۱ ــ مقدمه (عربی) ص ۳۶۷ (فارسی) ص ۷۰۳.

۲ ــ مقدمه (عربی) ص ۳۴۷ (فارسی) ص ۷۰۲.

۳ ــ مقدمه (عربی) ص ۱۳۰ (فارسی) ص۲۵۲.

اگر از خارج تجاوزی بشهر روی دهد ومردم غافلگیر شوند یادشمن بخواهد شبیخون زندیا بطور کلی ازپایداری درمقابل دشمن فروبمانند، آن وقت دیوارهای بلند بـاره شهر تجاوز رامنع می کند، وگـرنه هنگـام آمادگی وقـدرت مقاومت سپاهیان دولت ونگهبانان ومدافعان شهراز حمله دشمن پیش گیری می کنند واو را می‌رانند. اما تیره‌های بادیه نشین‌به وضع دیگری ازتجاوز وستم ممانعت می کنند. ودر داخل، آنان‌برای بزرگان وسران قبیله احترام ووقارخاصی قائل هستند.

و اگر از خارج دشمنانی بخواهند بسرزمین آنان فرود آیند ومحل آنـان را قبضه کنند ، علاوه برنگهبانان قبیله دلاوران و جوانانی که در میان قبیله به جنگ آوری ودلیری معروفند وهمواره دفاع از قبیله برعهده آنان است‌بدفاع برمیخزند وامر دفاع وحمایت از قبیله مصداق پیدا نمی کند مگر هنگامیکه در میان آنـان عصبیت باشد وهمه از یك خاندان ویك پشت باشند » [1] .

اقتصادشهری برخلاف اقتصاد روستائی‌بسیار پیچیده است. نیازهای‌شهریان بسیار فراوان‌اند. برروی هم نیازهای اقتصادی برد و گونه‌اند: نیازهای ضروری و نیازهای‌غیرضروری،ولی‌مرز قاطعی بین این‌دونوع نیاز وجود ندارد. آنچه دریك شهربزرگ جزو نیازهای ضروری است، در یك شهر کوچك یـاده‌درشمار نیازهای غیر ضروری است [2] . فعالیت‌های اقتصادی براصل عرضه وتقاضااستوارند اما تنها افزایش تقاضا سبب بـالا رفتن نرخ‌هـا نمی‌شود، بلکه بهبودکالاهـا و عوامل غیر اقتصادی هم در این امر مؤثرند.کار نیز نوعی‌کالاست وتابع اصل عرضه وتقاضا ، از این رودر شهرها که بازارکار رونق دارد، سطح دستمزدها نسبة بالاست [3] . بین ثروت وکار نسبت مستقیمی برقرار است. اما گاهی بدون‌کار زیاد ثروت فراوان به دست می آید مثلا گاهی بر اثر حوادث اجتماعی نرخ زمین بـه سرعت و با شدت

---

۱ ــ مقدمه (عربی) ص ۱۲۸ (فارسی) ص ۲۴۶ ــ ۲۴۵.

۲ ــ مقدمه (عربی) ص ۲۶۱ (فارسی) ص ۷۳۰.

۳ ــ مقدمه (عربی) ص ۳۶۳ (فارسی) ص۷۳۵.

تغییر می کند درچنین وضعی بساکسان که باخرید وفروش زمین توانگرمی‌شوند [1]

مدار اقتصاد شهری صناعت وتجارت است.

صناعت شهر برسه دسته فن استوار است: فنون تولید لوازم‌اصلی‌زندگانی مانند بافندگی ودرودگری و آهنگری وفنون مربوط به امورذوقی وتفننی چون سخن سرائی و خنیاگری وفنون مربوط به‌کشورداری مانند لشکرکشی وجنگ [2]

تجارت وابسته صناعت است وچون بر سود جویی وفریبکاری استوار است چندان محمود نیست [3] .

شهرها نیز مانند سایر شئون اجتماعی انسان در تحول‌اند و مطابق اوضاع اقتصادی خود وروابط منفی ومثبتی‌که با نواحی اطراف خود دارند دگرگونی می‌پذیرند .

شهر هنگامی راه زوال می‌سپاردکه‌بازار صناعت وتجارت آن‌کسادشود و ازجمعیت آن بکاهد.

بطورکلی هر یك از انواع جامعه شهری و غیر شهری، مطابق اقتصاد خود مشخصاتی دارند. «باید دانست که تفاوت عادات ورسوم وشئون زندگانی ملت‌ها در نتیجه اختلافی است‌که در شیوه معاش (اقتصاد) خود پیش می گیرند چه اجتماع ایشان تنها برای تعاون وهمکاری در راه بدست آوردن وسائل‌معاش‌است والبته در این هدف از نخستین ضروریات ساده آغاز می کنند. این گونه اجتماعات ابتدائی وساده نوعی تلاش وفعالیت پیش از مرحله شهر نشینی و رسیدن به‌مرحله تمدن‌کامل است. از اینرو گروهی بکارکشاورزی از قبیل درختکاری و کشت وکار می‌پردازند و دسته‌ای امور پرورش حیوانات مانندگوسفند داری و تربیت زنبور عسل وکرم ابریشم را پیشه‌می‌سازندتا ازنسل‌گذاری‌آنهابهره‌مندشوندومحصولات

---

۱ ــ مقدمه (عربی) ص ۳۶۷ (فارسی) ص ۷۴۲.

۲ ــ مقدمه (عربی) ص ۳۷۶ (فارسی) ص ۷۶۰.

۳ ــ مقدمه (عربی) ص ۳۹۴ (فارسی) ص۷۹۵.

آنها را مورد استفاده قراردهند :

دودسته مزبور که به‌کار کشاورزی و پرورش حیوانات می‌پردازند مجبورند در دشتها و صحراها بسربرند و زندگانی صحرانشینی را برگزینند زیـرا دشتهای پهناوری که دارای کشتزارها و اراضی حاصلخیز وچراگاه‌های حیوانات وجز اینها است، برای منظور آنـان شایسته‌تـر از شهرها می‌باشد. بنابراین اختصاص یافتن طوائف مـزبـور به‌بادیه‌نشینی امـری ضروری و اجتناب‌ناپذیر بوده است. در این شرائط اجتماع و همکاری ایشان در راه بـدست آوردن نیازمندیها و وسائل معاش و عمران از قبیل مواد غذائی و جایگاه و مواد سوخت و گرمی به‌مقداری است که تنها زندگی آنـان را حفظ کند و حداقل زندگی یا مقدار سدجوع را در دسترس ایشان بگذارد، بی‌آنکه درصدد بدست آوردن مقدار فزونتر برآیند، زیرا آنها از گام نهادن در مرحله‌ای فراتر از آن عاجزند. ولی هنگامی که وضع زندگی همین طوائف که بدین‌شیوه میزیند، توسعه یابد و در توانگری و رفاه بمرحله‌ای برتر از میزان نیازمندی برسند، آنوقت وضع نازه،آنانرا به‌آرامش‌طلبی وسکونت گزیدن وامی‌دارد و بـرای بدست آوردن میزان بیشتر از حـدضرورت و نیاز با یکدیگر همکاری می کنند و در راه افزایش خوراکیها و پوشیدنیهای گوناگون می کوشند و به‌بهتر کردن و ظرافت آنها توجه می کنندو درصدد توسعه خانه‌هاو بنیان گذاری شهرهای کوچك و بزرگ برمی‌آیند. سپس رسوم و عـادات توانگری و آرامش زندگی آنان فزونی می‌یابد و آن‌گاه شیوه‌های تجمل‌خواهی در همه‌چیز بحدترقی وکمـال می‌رسد، مـانند تهیه‌کردن خوراکهـای متنوع لذت‌بخش و نیکوکردن آشپزخانه‌ها و برگزیدن پوشیدنیهای فاخر رنگارنگ از ابریشم و دیبا و جز اینها و برآوردن خانه‌ها و قصرهای بلند و با شکوه‌که بـا بنائی استوار و منظره‌ای زیبا آنها را پی می‌افکنند و در صنایع راه‌کمال را می‌پیمایند و آنها را از مرحله قوه به‌فعل درمی‌آورند و به‌نهایت درجه ترقی می‌رسانند، چنانکه کاخها و خانه‌هـا را بدانسان بنیان می‌نهند که دارای آب‌روان باشد و دیوارهای آنها را بلند می‌سازند

و در زیبائی و ظرافت آنهـا مبالغه می کنند و در بهتر کردن کلیه وسائـل معاش و زندگانی از پوشیدنی گرفته تـا رختخواب و ظروف و اثـاثه خانـه می کوشند. این گروه شهرنشینانند یعنی آنانکه در شهرهـا و پایتخت‌هـا بسرمی‌برند. از این شهرنشینان دسته‌ای بـرای بدست آوردن معاش خویش به‌کار صنایع می‌پردازند و گروهی بازرگانی را پیشه می کنند. حرفه‌هـا و مشاغل شهرنشینان نسبت به‌مشاغل چادرنشینان بارورتر و مقرونتر برفاه است، زیـرا عـادات و رسوم زندگی آنان از حـد ضروریات درمی گذرد و امورمعاش ایشان متناسب وسائلی که در دسترس آنان هست ترقی می کند. پس آشکار شد کـه تشکیل زندگانی اقوام و ملت‌هـای بیابان گـرد و شهرنشین بطور یکسان بـروفق امور طبیعی است و چنانکه گفتیم، هر کدام برحسب ضرورت به‌شیوه‌ای می گرایند که اجتناب‌ناپذیر است»[1].

منشأ تفاوت‌های شهرهـا تفاوت‌های اقتصادی است. «هر گاه شهری بسبب یك‌نوع اجتماع و عمران برتری یابد، این برتری درنتیجه فزونی پیشه‌ها و وسائل رفاه و به‌علت عادات و رسوم تجملی خواهد بود که در شهر دیگر یافت نمی‌شود و هرچه عمران آن از شهرهای دیگر بیشتر و وافرتر باشد وضع زندگی مردم آن نیز بهمان نسبت در توانگری و تجمل‌خواهی از وضع زندگی مردم شهری که از آن فروتر است کامل‌تر ومرفه‌ترخواهد بود. این تناسب بریك‌شیوه درتمام اصناف نمودار خواهد گردید ، چنانکه زندگانی قاضی و بازرگان و صنعتگر و بازاری و امیر وشرطی (پاسبان) ایـن شهر با زندگی همان اصناف در شهرعقب‌مانده تفاوت خواهد داشت. این حقیقت را می‌توان در مغرب ملاحظه کرد و مثلا وضع‌فاس را با دیگر شهرهای آن ناحیه مانند بجایه و تلمسان سنجید»[2].

اختلاف سطح اقتصاد شهرها در زندگی مردم آنها منعکس می‌شود و حتی دروضع حیوانات شهرها اثرمی گذارد. وضع درآمد وهزینه در همه‌شهرها یکسان

۱ــ مقدمه (عربی) ص ۱۲۰ (فارسی) ص ۲۳۲ــ۲۳۱.

۲ــ مقدمه (فارسی) ص ۳۶۱ (فارسی) ص ۷۳۰.

است وهروقت در آمد فزونی یابد هزینه هم بهمان نسبت افزون می‌شود وبالعکس. وهنگامی که سطح در آمد وهزینه ترقی کند، وضع زندگانی مردم هم بهبود می‌یابد و شهر روبه‌توسعه می‌رود. حتی حیواناتیکه در خانه‌های یك شهر گرد می آیند، با یکدیگر متفاوتند. زیرا درحیاط و پیرامون خانه‌های توانگران وخداوندان نعمت که سفره‌های رنگارنگ دارند بعلت ریختن دانه‌ها و پس‌مانده‌های سفره، انواع جانوران از قبیل دسته‌های مورچه و دیگر حشرات گردمی‌آیند و در زیرزمین آنها موشهای فراوان خانه می‌کنند و گربه‌ها بدانها پناه می‌برند و برفراز آنها دسته‌های پرندگان پرواز می‌کنند تا آنکه از دانه‌ها و خرده‌فضولات آنها بهره‌مند شوند و خود را از گرسنگی و تشنگی برهانند. ولی درپیرامون خانه‌های بینوایان و فقیران که از لحاظ روزی در تنگنا هستند، هیچ جانوری گردنمی‌آید و در فضای آنها هیچگونه پرنده‌ای پرواز نمی‌کند و به‌زوایای مساکن ایشان موش و گربه‌ای پناه نمی‌آورد»[1].

وضع اقتصادی هرشهر در زندگی همه‌مردم و از آن جمله در زندگی گدایان هم منعکس می‌شود. به شهرهائی می‌رسیم که کارشان برای فراهم کردن ضروریات زندگانی وافی نیست وچنین نقاطی را نمی‌توان در شمارشهر آورد چه‌آنها ازقبیل قریه‌ها و دهکده‌های کوهستانی محسوب می‌شوند و بهمین‌سبب این گونه شهرهای کوچك از لحاظ معاش در تبه حالی بسرمیبرند و با فقر و بینوائی دست بگریبانند زیرا کازهایشان دربرابرضروریات زندگانی‌آنان وافی نیست وزائد بر کسب وپیشه از کار خود بهره‌ای نمی‌برند و پیشه‌های آنان رشد و توسعه نمی‌یابد و بجز در مواردنادر، بینوا ونیازمند می‌باشند. واین حقیقت را می‌توان حتی دروضع زندگی گدایان و بینوایان آنان مورد تأمل و اندیشه قرارداد. زیرا گدایان فاس از گدایان تلمسان یا دهران مرفه‌ترند. من در فاس دیدم کـه گدایان در روزهای قربانی بهای گوشت قربانی را می‌خواستند و بسیاری‌از لوازم تجملی و وسائل توانگران مانند

۱ــ مقدمه (عربی) ۳۶۲ (فارسی) ص۷۳۲.

گوشت وروغن وابزار پخت وپز وپوشیدنیها و اثاث‌زندگی چون غربال وظروف را درخواست می‌کردند. اگر گدائی در تلمسان یا دهران چنین وسائلی را ازمردم بخواهد، مایه شگفتی می‌شود و او را مورد سرزنش قرارمی‌دهند»[1].

جامعه متمدن و جامعه ابتدائی به‌یك‌دیگر نیازمندند. اما نیازمندی و وابستگی جامعه ابتدائی به‌جامعه متمدن بسیار شدید است. «اجتماعات بادیه‌نشین نسبت باجتماعات شهرهای کوچك ناقص است. زیرا کلیه امور ضروری و لازم که در اجتماع مورد نیاز است، برای بادیه نشینان فراهم نیست و تنها ممکن است در سرزمین‌هائی که جایگاه‌سکونت ایشان‌است، زمینه کشت‌وکاریافت شود، لیکن‌مواد اساس فلاحت که بیشتر آنها مربوط به‌صنایع است در آن نواحی نایاب است، چه‌بطور کلی درمیان آنان درودگر و خیاط و آهنگر و نظائر این گونه صنعتگرانی که ضروریات معاش ایشان از کشت وکار و جز آن فراهم می‌شود، وجود ندارد. همچنین فاقد دینار و درهم می‌باشند و از این‌رو اجناس را به‌پول تبدیل می‌کنند، از قبیل محصولات‌کشاورزی و گله‌های حیوانات یا فرآورده‌هائی چون لبنیات و کرك و پشم و پوست و دیگر موادی که موردنیاز شهرنشینان می‌باشد. بدویان این مواد را با درهم و دینار شهریان تعویض می‌کنند. نیاز بادیه نشینان به‌شهریان محض امور ضروری است. لکن نیاز شهریان به‌بدویان محض وسایل تفننی است. بنابراین بادیه‌نشینان از لحاظ حفظ موجودیت‌خویش‌به‌شهریان نیازمندند، هنگامیکه در بادیه بسرمی‌برند و خود کشوری بوجود نیاورده و به‌شهرهائی استیلا نیافته‌اند، خواهی نخواهی بمردم شهرنشین وابسته‌اند. از این‌رو هرزمان که شهریان آنان را بانجام دادن امور خویش و فرمانبری از مقررات شهری بخوانند، فرمانبری می‌کنند»[2].

بنابراین کمال‌مطلوب‌جامعه‌ابتدائی، جامعه‌متمدن‌است. شهرنشینی به‌منزله‌هدفی

۱ــ مقدمه (عربی) ص ۳۶۱ (فارسی) ص ۷۳۱.

۲ــ مقدمه (عربی) ص ۱۵۳ (فارسی) ص ۲۹۹ــ۲۹۸.

برای بادیه‌نشینان‌است که‌بسوی آن‌در حرکت‌اند و باکوشش‌وتلاش‌خود سرانجام ازبادیه نشینی به مطلوب خویش نـائل می‌آیند وهنگامی که به فـراخی معیشت و توانگری می‌رسند ازاین راه به عـادات ورسوم تجمل خواهی ونـازونعمت آشنا می‌شوند وآن وقت به آرامش و استقرار زندگی متمایل می گردند وخود رابرای منتقل شدن بشهر آماده می کنند[1]

درشرایط مساعدهرجامعه‌ای ازخانه به‌دوشی‌وده‌نشینی‌به شهرنشینی کشانیده می‌شود. درعلوم عقلی ونقلی ثابت شده‌است کـه مرحله چهل سالگی بـرای انسان نهایتی‌است که تاآن سن‌قوای او درافزایش ورشد ونمومیباشد وهمینکه بایـن سن می‌رسد، طبیعت مزاج اومدت معینی‌از رشدونموبازمی‌ایستد وآن گاه روبه‌انحطاط میرود. بنابراین بایددانست که شهرنشینی نیز درعمران به منزله نهایتی است که‌در دنباله‌آن مرحله فزونتری وجوندارد[2] .

روان شناسی اجتماعـی

ابن‌خلدون دربیان تفاوت‌های زندگی‌شهری‌وغیرشهری‌به‌حوزه روان‌شناسی اجتماعی پامی‌نهدو بادقت بسیار ادراکات وعواطف اخلاقی‌خاص راکـه محیط شهری یاغیرشهری درافرادانسان پدیدمی‌آورد تبیین می کند.

شهرنشین براثر آسایش فـراوان ونعمت‌های وافرشهر، به‌شکم‌بارگـی وپر خوابی وبیماری سوق می‌یابد، واین ابتلاآت منشأ آشفتگی هـای روانی می‌شونـد .

مردم ابتدائی‌نسبت به مردم متمدن جسما وروحاسالم‌ترند. این گروه که در دشتها به‌وضع چـادرنشینی بسرمی‌برند وفاقدحبوب وخورش مـی‌باشند. ازلحاظ

۱ــ مقدمه (عربی) ، ص ۱۲۲ (فارسی) ص۲۳۶ــ۲۳۵.

۲ــ مقدمه (عربی)، ص۳۷۲ (فارسی) ص۷۵۰.

جسمی و اخلاقی برجلگه نشینانی که درنهایت آسایش زندگی می کنند، برتری دارند واز آنان نیکوحال ترند، ونسبت به شهرنشینان رنگ وروی شاداب تری دارند وازلحاظ جسمی نیزسالم ترند و اندامها وقیافه‌های آنها کاملتر وزیباتر واخلاقشان دورتراز انحراف است[1] مردم ابتدائی به گرسنگی وسختی کشی عادت دارند واین امر آنان رابه اخلاقی پاک سوق می‌دهد. بادیه‌نشینان رامشاهده می کنیم که به گرسنگی عادت دارندودربدن آنان فضولات غلیظ و لطیف هیچکدام وجودندارد. وباید دانست که تاثیر فراوانی نعمت وآسایش زندگی دروضع بدن وحتی درکیفیت دین وعبادت هم نمودار میشود، چنانکه مـی‌بینیم بادیه نشینان وهم‌شهرنشینانی که درمضیقه و خشونت می‌زیند وبه گرسنگی عادت می کنند واز شهوات وخوشگذرانیها دوری می‌جویند نسبت به آنانکه غرق ناز ونعمت‌اند دیندارتراند وبه عبادت بیشتررووی می‌آورند، بلکه مشاهده‌می کنیم که‌اهل‌دین درشهرها واماکن پرجمعیت‌اند کندزیرا درمیان جماعاتی که‌در گوشتخوارگی وبرخورداری از خورشهای گوناگونان و خوردن آرد گندم‌افراطمی کنند،قساوت وغفلت‌تعمیم می‌یابد وبهمین سبب‌پارسایان به ویژه ازمیان‌بادیه‌نشینانی برمیخزند که‌ازحیث‌غذا درمضیقه‌می‌باشند وازانوع نازو تنعم محرومند[2]

باآن که مردم متمدن‌برمدارس ومعارف دسترس دارندوبیش‌ازمردم ابتدائی آگاهی دارند، بازدرتیز هوشی وزودآموزی به پایه مردم ابتدائی نمی‌رسند. ذهن مردم ابتدائی برای‌فراگرفتن دانش ودریافت معارف‌آماده تروروشن تـراست[3] و شهرنشینان آراسته بـه هوشمندی‌وسرشاراز زیرکی‌هستند، بـه حدی که مرد بادیه نشین می‌پنداردکه اوبه علت اختلاف‌های‌انسان‌هـا وتفاوت عقول، ازایـن هوش بی‌بهره است، حال‌آن کـه پنداراو درست نیست. هوشمندی وزیرکـی شهریـان

۱ـ مقدمه (عربی) ص ۸۷ (فارسی) ص۱۶۶.

۲ـ مقدمه (عربی) ص ۸۹ (فارسی) ص ۱۶۸.

۳ـ مقدمه (عربی) ص ۸۷ (فارسی) ص ۱۶۶.

محصول فراگرفتن ملکات ازراه صنایع ورسوم وعادات و کیفیات شهرنشینی‌است اموری که بادیه نشینان به کلی از آن‌هابی‌خبرند[1]

مردم متمدن‌به علت وفورنعمت درشهرها به تجمل وتفنن‌رانده می‌شوند. شهرنشینی یاحضارت‌چنانکه دانسته‌شد عبارت‌است ازتفنن‌جوئی درتجملات وبهتر کردن تجملات وشیفتگی به فنونی که همواره درترقی‌هستند ، مانندفنون مربوط به آشپزی وپوشیدنیها وساختمانها و گستردنی‌ها وظروف ودیگر وجوه خانه داری برای زیباکردن هریك ازاین چیزها ، فنون بسیاری که درمرحله بادیه نشینی به هیچیك ازآنها نیازی‌نیست ، درشهرها رواج دارند. هرگاه زیباپسندی در این مواردبه حداعلی برسد، بدنبال آن فرمانبری ازشهوات پدید می‌آید ونفس‌انسان براثر این عادات به‌تفننات گوناگون بسیاری خومی گیرد ودرنتیجه‌آن اموردین و دنیای وی به‌اختلال‌می‌کشد ، اموردینی بسبب آنستکه عادات مزبورچنان دروی ریشه می‌دوانندومستحکم‌میشوند که جداشدن ازآنها برای‌اودشوارمی گردد.اختلال امور دنیوی بدان سبب است که عادات مزبور نیازها و مخارج فراوانی برای او پیش می‌آورند چندان که عواید اوبرای رفع آنها کافی نخواهدبود[2] درنتیجه‌آن زندگی‌اومختل‌می گرددوبه‌تبع آن، جامعه به خطرمی‌افتد.معنی گفتاربعضی‌ازخواص که‌می گویندهرگاه درشهرنارنج فراوان غرس کنند، این کارنشانه ویرانی‌آن‌خواهد بود. حتی‌بسیاری ازمردم عامی کاشتن نارنج رادرخانه‌ها بفال بدمی گیرند واز کاشتن‌آن‌پرهیزمی کنند. منظوراصلی‌این‌نیست که درخت نارنج نامبارك‌است،بلکه معنی‌آن‌گفتار اینستکه بوستان‌ها وآراستن آنهابه نهرهای‌آب ازلوازم شهرنشینی است ودرخت نارنج ولیمو وسرووامثال اینهاکه نه میوه‌های‌خوشمزه دارند ونه سودی ازآنهاحاصل‌می‌شود،خاص‌شهرنشینی است‌ومنظور ازکاشتن‌آنهادربوستان‌ها فقط زیبائی شکل‌آن‌ها استواین گونه درختان رانمی کارندمگر پس ازرسیدن‌به

۱ــ مقدمه (عربی) ص۴۳۳ (فارسی) ص۸۸۸

۲ــ مقدمه (عربی) ص ۳۷۲ (فارسی) ص ۷۵۰.

مرحله تفنن جوئی که ازشیوه‌های تجمل پرستی بشمار میرود و این همان مرحله ایست که شهربسبب آن‌روبه ویرانی‌می گذارد ومردم‌آن نابودمی‌شوند. نظیرهمین معنی‌را درباره خرزهره‌هم گفته‌اند که آنهم ازنوع‌درختان یادکرده‌است وفقط‌برای رنگین کردن بوستان‌ها کاشته می‌شود، چه شکوفه‌های‌رنگارنگ سرخ وسفید دارد. کاشتن چنین‌درختان و گلها ازشیوه‌های‌تجمل پرستی‌است.دیگرازمفاسد شهرنشینی فرورفتن درشهوت استبعلت آنکه تجمل پرستی شیوع می‌یابدو تفنن درشهوات شکم وخوردنیهای لذیذو آشامیدنیهای گوناگون و گوا را پدیدمی‌آید وبه دنبال‌آن تنوع درشهوات جنسی‌نمودار می‌شود واین گونه‌اعمال به‌فساد نوع‌منتهی‌می‌شود[1].

تجمل‌پرستی سخت بـه دولت لطمه می‌زند، مردم تجمل پرست بـه سبب فروشدن درتجمل پرستی‌تهی دست می‌شوند وتهی دستی آنـان بـازارهارا به‌کساد می کشانند واقتصاد جامعه را دچاربحران‌می کند. کلیه وجوهی راکه ازراه پیشه‌ها و حرفه‌ها بدست می آورندباید صرف‌اینگونه تجملات کنند وازاینروپی درپی گرفتار فقرمی‌شوند ودرروطه مسکنت غوطه ورمی گردنـد، پس خریداران کـالاهاتقلیل می‌یـابند ودرنتجه بازارها کاسدمی‌شوندو وضع مالی شهرروبه تباهی می گذارد. مـوجب همـه اینها افـراط درعـادات شهرنشینی و تجمل خواهی وطلب نـازو نعمت است[2] .

ازاین گذشته تجمل پرستان برای‌تدارك تجملات دشواریاب به‌هرکاری‌تن‌ـ درمی‌دهند وبه هرفسادی‌آلوده می‌شوند به‌این ترتیب دولت بـه تباهی می‌افتد پس فسق وشرارت‌وسست کاری وحیله ورزی درراه بدست‌آوردن معاش خواه مستقیماً وخواه ازبیراهه فزوقی می‌یابد وروان انسان در اینگونه امورغوطه ورمـی‌شود و انواع حیله‌ها لازم می‌آیند، چندان‌که اینگونه‌کسان بردرغگوئی وقماربـازی وغل

۱ـ مقدمه (عربی) ص۳۷۴ (فارسی) ص ۷۵۴

۲ـ مقدمه (عربی) ص ۳۷۴ (فارسی) ص۷۵۲

وغش و بیشرمی‌و دزدی‌و گناهکاری و رباخواری گستاخ می‌شوند[1].

مردم شهری از دیگران تبه‌خوی‌ترند. شهرنشینان‌ازاین‌رو که پیوسته درانواع لذائذ وعادات‌تجمل‌پرستی و نازونعمت غوطه‌ورند وبه‌دنیاروی‌می‌آورند وشهوات دنیوی راپیشه می گیرند نهاد آنان‌به بسیاری‌از خویهای نکوهیده وبدیها آلوده شده است. بهمان‌اندازه که خویهای ناپسند وعادات زشت‌درنهاد آنان رسوخ یافته‌است ازشیوه‌ها ورفتار های نیك ونیکوئی دورشده‌اند، به حدی که ازمیان آنان‌راه ورسم شرمند گی و سنگینی هم رخت بربسته است. می‌بینیم که‌بسیاری ازایشان درمجالس ودرمیان بزرگتران ومحارم خـود سخنان زشت ودشنامها و کلمات رکیك برزبان می‌آورند وبهیچ روشرم و وجدان وحیامانع آنان نمی‌شودوایشان را از این‌روش ناپسندبازنمی‌دارد. عادات بـدچنان ایشان‌رافرا گرفته است کـه درکردار و گفتاراز تظاهر بـاعمال‌زشت وناستوده امتناع نمی‌ورزند. اگرچه بادیـه نشینان نیزمانند شهرنشینان بدنیاروی آورده اند، ولی اقبال آنان درحدود میزان لازم وضروریست وبه مراحل تجمل‌پرستی وهیچیك ازانگیزه‌های شهوترانی و موجباتی‌که انسان‌را به لذائذ نفسانی می کشاندنمی‌رسد ، زیـرابهمان نسبتی‌که داد وستدایشان محدود است،عادات ورسوم ایشان نیزدراین‌باره ساده‌است‌ورفتارهای‌بدوخویهای ناپسندی که‌ازآنان سرمیزند نسبت به رفتارها وخویهای بدمردم شهرناچیزاست[2]

راحت طلبی وشهوت رانی شهرنشین ونیـزمحیط نسبة ایمن‌وکـم مخاطره شهر، اورا بزدل و کوتاه همت مـی گرداند. شهرنشینان بـه بسترآسایش آرمیده و غـرق نازونعمت وتجمل پرستی شده‌اند و امردفاع ازجان ومـال خویش را بـه فـرمانروا وحـاکمی واگذارکـرده‌اندکـه تدبیرامور وسیاست ایشان رابـرعهده گرفته است وبـه نگهبانان و لشگریانـی‌اتکاءکرده‌اندکـه ایشان را از هـرگونه

۱ـ مقدمه (عربی) ص ۳۷۲ (فارسی) ص ۷۵۲.

۲ـ مقدمه (عربی) ص۱۲۳ (فارسی) ص ۲۳۸ـ۲۳۷

دستبردی حمایت‌می کند[1] .

اقوام ابتدائی ازاقوام متمدن دلیر ترند چون بادیه نشینی یکسی‌ازموجبات دلاوری است ، بی‌شك یك نژادوحشی‌ازیك شهرنشین دلاورتراست. بنابراین‌چنین قومی درچیرگی وغلبه برخصم وربودن ثروت‌های اقوام دیگرتواناتراست.احوال یك‌نژاد نامتمدن‌برحسب ازمنه وعصرهای گوناگون فرق‌می کند. چنین‌اقوامی‌هرچه به آبادیها نزدیك‌تر شوند وبیش‌ازپیش از درمساکن پرنازونعمت اقامت گزینندوبه مزایای فراخی معیشت ورفاه زندگی خو گیرند، ازصفات وعــادات وحشیگری و بادیه‌نشینی ایشان کاسته‌می‌شود وبهمان اندازه دلاوری آنان نقصان می‌پذیرد، ایـن امررا می‌توان درحیوانات غیراهلی چون‌گاو وحشی و آهــو وبزکوهی و گورخر نیزموردمطالعه قرارداد ، هرگاه خانگی‌شوندوبسبب آمیزش باآدمیان‌خوی رمندگی آنها زائل گردد و آذوقه وخوراك آنها فراوان ورنگارنگ شود، حالات آنهاوحتی چگونگی راه رفتن ورنگ وپوست آنها تغییر می‌پذیرد. حالت آدمیان وحشی نیز هنگامی که به شهرنشینی خو گیرند، برهمین منوال است، سبب ایــن‌دگرگونی‌آن است که طبایع‌انسانی درنتیجه عادات ومأنوسات تکوین می‌شود[2] .

برروی هم‌انسان متمدن ازانسانیت به دوراست ، زیرا اولا ازفطرت‌بـی‌غش نخـستین‌که درجامعه غیرمتمدن دست نخورده می‌ماند، محروم است وبادیه نشینان به‌فطرت نخستین نزدیك ترند[3] .

ثانیا به سبب زندگی درمحیط مصنوعی شهر، فهم ولیاقت لازم بـرای رفع نیازهای خود را از کف می‌دهد

خوی‌هائی‌که ازحضارت حاصل میشود عین‌فساد است. زیرا انسان را حتماً وقتی می‌توان انسان نامیدکه برجلب منافع ودفع مضار واستقامت احوال و اخلاق

۱ـ مقدمه (عربی) ص ۱۲۵ (فارسی) ص ۲۴۰

۲ـ مقدمه (عربی) ص ۱۳۸ (فارسی) ص۲۶۹.

۳ـ مقدمه (عربی) ص ۱۲۳ (فارسی) ص ۲۳۸

خود بـرای کوشیدن در این راه قـادر باشد، حال آنکه یك‌فرد شهرنشین توانائی ندارد کـه نیازمندیهای خود را بتن خویش فراهم آورد یا بدان سبب که در نتیجه آرامش‌طلبی از آن عاجز است یا بسبب بلندپروازی ناشی از تربیت در مهد ناز و نعمت و تجمل و مسلماً ایـن هردو صفت ناپسندند. همچنین شهرنشین، نمی‌تواند زیان‌ها را از خود براند، زیرا خوی دلاوری را بسبب تجمل پرستی و فشار تعلیم و تربیت شهری از دست میدهد و در نتیجه این تربیت، بجای دفاع‌از خود، متکی به‌نیروی نگهبانی و لشکری می‌شود»[1].

بدین‌سیاق ابن‌خلدون اعلام می‌دارد که «ان‌الحضارة غایةالعمران‌و نهایةلعمره و مؤذنة بفساده» (تمدن غـایت فرهنگ و نهـایت عمران و اعلام‌کننده فساد آن است)[2].

ابن‌خلدون دربیان‌روان‌شناسی اجتماعی به‌ذکر نکات بدیع‌فراوانی‌می‌پردازد. ابن‌خلدون دریافته است که تقلید یکی‌از عناصرمهم زندگی اجتماعی است و دولت یا جامعه جبراً افـراد را به تقلید از یك دیگر وامی دارد « مثلاکسی کـه پدر و بیشتر افراد خانواده خود را ببیند کـه لباس ابریشمین و دیبا بتن بکنند وسلاح و مرکبها را به‌طلازیوربخشند،... دراین امورنمی‌تواند با نیاکان خود مخالفت‌ورزد یا علی‌رغم دیگران لباس خشن بپوشد. زیرا عادات و رسوم مانع وی می‌شوند و مرتکب را تقبیح می‌کنند. اگر کسی وقعی بـه‌رسوم و عادات ننهد، به‌دیوانگی و کجروی منسوب می‌گردد»[3].

خشونت و جور حکام مردم را زبـون و سست عنصر می‌گرداند. «در شهر هیچکس فرمانروا وصاحب اختیارکارخود نیست، چه‌رئیسان و امیرانی که عهده‌دار امور مردم و مسلط بـر آنـان می‌باشند نسبت بدیگران گروهی اندکند و بنابراین

۱ــ مقدمه (عربی) ص ۳۷۴ (فارسی) ص ۷۴۰.

۲ــ مقدمه (عربی) ص ۵۲۱ (فارسی) ص ۷۵۰.

۳ــ مقدمه (عربی) ص ۲۹۴ (فارسی) ص ۵۸۵.

اکثریت مردم باید ناگزیر فرمانبر دیگری باشند و در زیر تسلط و فرمانروائی او بسر برند. پس اگر آن فرمانروا با مردم همراه باشد و دادگری پیشه کند، هیچگونه فرمان یا منع و نهی او مایه رنج مردم نخواهد بود و زیردستانش به‌خصال ذاتی خویش خواه دلاوری یا ترس متکی خواهند بود و مطمئن خواهند شد که رادع و حاکمی جبار وجود ندارد. پس اعتماد و اطمینان سرانجام از خصال ذاتی و جبلی آنان می‌گردد، ولی اگر فرمانروای مردم روشی پیش گیرد که فرمانهای خود را با زور و جبر و تهدید برمردم تحمیل کند، روح سرسختی و دلاوری ایشان در هم شکسته میشود و حس خویشتن‌داری و مناعت آنان زائل می گردد، زیرا نفوس رنجدیده و ستمکش به‌سستی و زبونی می گرایند»[1].

درجامعه استبدادی که ضرورة آموزش وپرورش هم با استبداد همراه‌است، شخصیت افراد در معرض شکست و تلاشی است . «فرمان‌های حکام و تعلیمات عرفی از جمله عواملی است که در ضعف نفوس و درهم شکستن دلاوری و نیروی مبارزه شهرنشینان تأثیر می‌بخشد، از آنرو که مایه رنج نونهالان و کهن سالان می‌شود. بادیه‌نشینان از این وضع یکسره برکنارند زیرا از فرمان‌های حکام وتعلیم و آداب به‌دورند»[2].

فرد یا قومی که براثر ستمگری و تفوق فرد یا قومی دیگر، احساس زبونی و حقارت کند. مستعد حیله و ریاکاری و صفات ناپسند دیگرخواهد شد . همچنین همین سرنوشت برای هرملتی که درچنگال قهر وغلبه واقع شود و دچار ستمگری و زورگویی گردد، پیش‌می‌آید. و این کیفیت در هر کس که مورد استیلا و غلبه دیگری واقع شود و دارای استعداد وقوه‌ای نباشد که او را برتحمل آن یاری‌دهد، مشاهده می گردد و می‌توانیم آن را بطور استقراء در این گونه‌کسان بیابیم ، با نگریستن به‌قوم یهود این مدعا ثابت می‌شود که چگونه در نتیجه این سرنوشت

۱ــ مقدمه (عربی) ص ۱۲۶ (فارسی) ص ۲۴۳.

۲ــ مقدمه (عربی) ص ۱۲۷ (فارسی) ص ۲۴۵ــ۲۴۴.

دچـار خوی زشت و ناپسند شده‌اند. حتی ایشان در همه اعصار و در هرسرزمینی به‌حیله‌گری و تزویر وصف می‌شوند و سبب همان است که یاد شد»[1].

ابن‌خلدون از روان‌شناسی اقلیت‌هـا هم غافل نیست افـراد اقلیت در عین همزیستی بـا افراد اکثریت، بیگانه تلقی می‌شوند . کسی کـه از خارج برقومی فرودآید و ازدودمان ایشان نباشد، درمیان آنان هیچگونه عصبیتی نخواهد داشت، چه او بیگانه‌ای است که خود را بآنان نسبت می‌دهد و منتهای تمایلی که باو نشان دهند و از وی دفـاع کنند، در حدود هم پیمانـی (ولاء) و هم سوگندی (حلف) خواهد بود و این امر حتماً موجب غلبه او برایشان نخواهد شد»[2].

ملت‌هـای مغلوب و طبقات منکوب مـانند اقلیت‌هـای زبـون بـه‌اقتضای شکست خوردگی، به‌خود اعتماد ندارند و از این‌رو با تعظیم و اعجاب به‌ملت یا طبقه حاکم می‌نگرند وبرخلاف مصالح خود، مقلد آنان می‌گردند. «مردم همواره نسبت به‌برتری قومـی کـه بـرقوم دیگر مسلط می‌شود، اعتقاد پیدا می‌کنند. منشأ این اعتقاد یا رسوخ بزرگداشت و احترام قوم غالب در نهاد ملت مغلوب است و یا بـدان سبب است که ملت مغلوب در فرمانبری خود از قوم غالب دچار اشتباه می‌شود وبجای‌آنکه این اطاعت را معلول غلبه طبیعی آن قوم بداند آنرا به‌کمال و برتری آنـان نسبت می‌دهد و هرگاه چنین پندار غلطی به‌قوم مغلوب دست دهد ومدتی برآن بگذرد، سرانجام باعتقادی مبدل می‌شود. پس‌قوم مغلوب دراکتساب کلیه آداب و شئون قوم غالب می‌کوشد و بآنان تشبه می‌جوید، و معنی اقتدار و پیروزی همین است... ملت شکست‌خورده پیروزی غلبه جویان را از عصبیت یـا قدرت و دلاوری آنان نمی‌داند ، بلکه گمان می‌کند که این غلبه در پرتو عادات و رسوم و شیوه‌هـای زندگی آن قـوم حاصل آمده است. و بازهم در موجب غلبه اشتباه می‌کند و این مورد نیز بهمان وضع نخستین برمی‌گردد و بعلت همین گونه

۱ـ مقدمه (عربی) ص ۵۴۰ (فارسی) ص ۱۱۴۳.

۲ـ مقدمه (عربی) ص ۱۳۲ (فارسی) ص ۲۵۵.

اشتباهات، قوم مغلوب خواه در نوع لباس و مرکوب وسلاح وخواه درچگونگی پوشیدن و به‌کاربردن و حتی شکل و رنگ آنها همواره از قوم پیروز تقلید می کنند و بلکه در همه‌عادات و شئون زندگی بآن قوم تشبه می‌جوید»[1].

روان شناسی اصناف و طبقات اجتماعی هم مورد توجه ابن‌خلدون است. هرحرفه‌ای موجد روحیه‌خاصی است دراهل آن حرفه، مثلا حرفه بازرگانی شخص بازرگان را اسیر اخلاقی خاص‌وکاسبانه می‌سازد. بازرگانان غالباً اوقات خود را صرف خرید وفروش می کنند و در این‌کار ناچار باید سخت‌گیری کنند و در طلب آخرین قیمت حداکثر مبالغه را معمول دارند و بعبارت دیگر چانه بزنند و کسیکه پیوسته بدین شیوه زندگی کند خواهی نخواهی در اخلاق او تأثیر می‌بخشد و بدان پابند می‌شود درصورتیکه چانه‌زدن دوراز صفت جوانمردی‌است که پادشاهان و بزرگان بدان متخلق‌اند،ولی اگرخوی‌بازرگان‌در نتیجه رفتارهای‌زشتی که‌بدنباله عادت چانه‌زدن درمیان طبقه پست این گروه شایع است تباه گردد، از قبیل لجاجت و ستیزه‌جوئی و تقلب و فریبکاری و یادکردن سوگندهای دروغ در داد و ستد، سزا است که چنین‌خوئی را درمنتها درجه فرومایگی وپستی‌بدانیم جنانکه این گونه کسان بدین صفات مشهورند. بهمین سبب می‌بینیم که بزرگان و کسانی که ریاست قوم را برعهده دارند، از این پیشه اجتناب می‌ورزند تا مبادا زیرتأثیر این خوی واقع شوند[2].

جامعه‌شناسی پس از ابن‌خلدون

برای دریافت درجه تأثیری که ابن‌خلدون در جامعه شناسی پس از خود نهاده است، برخی از مفاهیم و نظریه‌های مهم اصحاب آن علم را در عصرجدید

۱ــ مقدمه (عربی) ص ۱۴۱ (فارسی) ص ۲۸۷.

۲ــ مقدمه (عربی) ص ۳۷۱ (فارسی) ص ۸۰۱.

مطرح می‌شوند:

در آغاز عصر جدید درفلسفه اجتماعی ژان بودن،[1] گروه‌های انسانی در آغاز به آزادی به‌سرمی‌بردند، ولی بعد اختلاف و برخورد پیش آمد ومردم به‌خداوندگار وخادم تقسیم شدند و صاحبان قدرت دست به‌تشکیل حکومت زدند وبه‌قدرت کهن رؤسای خانواده‌ها پایان دادند، مردم هم ناگزیر براین تحول صحه گذاردند.

موافق بینش ژان بودن، شهرنشینی مردم را به‌چابك اندیشی و زودیابی می‌کشاند و مهاجرت سبب دگرگونی جامعه می‌شود و محیط جغرافیایی در تعیین مزاج انسانی مؤثر است و براثر آن در شخصیت فرد و اوضاع اجتماع منعکس می‌شود.

در سده شانزدهم ماکیاولی اعلام داشت که انسان ذاتاً فزون‌طلب است. پس خداوندان جامعه باید فزون طلبی افراد را مهارکنند و برای نیل به‌این منظور از هروسیله مشروع و نامشروعی سود جویند ـ از اندرز و راهنمائی و آموزش تا نیرنگ‌زنی و زورگویی. قوام جامعه به‌سنت‌هاست، از این‌رو رهبران باید در بزرگداشت سنت‌ها بکوشند. برخلاف نظرفیلسوفان یونانی، سعادت دولت دربسط دولت و افزایش جمعیت است.

تقلید یکی از محرکات بزرگ انسانی است و مردم معمولا از رهبران خود سرمشق می گیرند.

درسراسرعصرجدید نظریه دیرین قرارداد اجتماعی[2] موردتوجه گروهی کثیر از متفکران اجتماعی مانند نیکولائوکوزانوس[3]. هوکر[4] در سده شانزدهم وسپس سوارز[5] و گروتیوس[6] و اسپی‌نوزاوها بـزور و سوولاك واقـع شد. مخصوصاً روسو بـاوضوح شرح دادکه افراد انسانی برای رهایی ازهرج ومرج در مراحل

1- Jean Bodin
2- Social Contract
3- Nicolaur Cusanus
4- Hooker
5- Suarez
6- Grotius

نخستین تکامل میثاقی نهادند و براثر آن قیودی که مبنای حکومت است برخود بستند، به‌بیان دیگر حکومت براثر قرارداد افراد گروه‌ها به‌وجود آمده است.

نظریه «اورگانیسم اجتماعی»[1] هم هواداران بسیار یافت. نیکولائو-کوزانونوس نظرداد که جامعه اورگانیسم مانندموجودی زنده است به‌این معنی که از اجزائی مرکب شده است، ولی هریك از اجزای آن وابسته به‌وجودکل است و در خدمت کل. بنابراین جامعه وجودی است مستقل از افراد در عین بستگی به‌افراد. به‌همین دلیل سیرجامعه و قوانین آن از سیرافراد و قوانین زندگی فردی ممتاز ومستقل است. نیکولائوس‌مانند افلاطون اظهارداشت که چون جامعه درحکم بدن جاندار است، رهبرجامعه به‌منزله پزشکی است که باید بیماری‌های اجتماعی را شفادهد. اقتضای وحدت جامعه این است که حکومت مورد موافقت مردم باشد، در این صورت رضایت مردم مبنای قدرت سیاسی است.

بدین‌ترتیب نیکولائوس‌با مانند کردن‌جامعه به‌موجودزنده، نظریه‌اورگانیسم اجتماعی را پیش‌نهاد و قبل‌از سدهٔ نوزدهم هیچ‌متفکری دراین‌باره نظری جامع‌تر نیاورد.

«نظریه اورگانیسم اجتماعی» بعداً در فلسفه‌های اجتماعی اس‌پن‌سر[2] و شه‌فل[3] و لی‌لین‌فلد[4] و فویه[5] و دیگران راه یافت.

در سده هیجدهم پیروان «نظریه فیزیو کراسی»[6] و از آن جمله تورگو[7] برای فطرت وطبیعت اهمیت بسیارقائل بودند و می‌گفتند که کمال هزامر اجتماعی درانطباق‌آن برقوانین طبیعی است. به‌همین‌سبب مداخلات دولت را به‌فعالیت‌های انسانی در راه‌تلاش معاش که به‌نظرآنان امری‌طبیعی بود، نمی‌پسندیدند وخواستار

1- Social organism
2- Spencer
3- Schäffle
4- Lilienfeld
5- Feuillée
6- Physiocrocy
7- Turgot

آزادی دادوستد بودند.

تورگو فرانسوی در بیان تشکیل و سیر و سقوط دولت به‌دقت نشان داد که دولت بـراثـر غلبه اقوام پست‌تر براقوام عالی‌تر به‌وجود می‌آید و دولت جدید به‌نوبه خود مغلوب اقوامی دیگر که از آن پست‌ترند، می‌گردد.

در همین زمان مون‌تس‌کی‌یو[1] مانند ویکو[2] بـرجبر ذاتی اجتماع تکیه‌کرد و علل حوادث اجتماعی را در اندرون جامعه و زمینه جغرافیائی آن جست.

بسیاری از محققان اجتماعی عصرجدید مانند ولترو گی‌بون[3] علی‌رغم امثال بوسوئه[4] و دوبونالد[5] و دومستر[6]، ازتفسیرتاریخ براساس غیرعلمی روی گرداندند.

در سده نوزدهم دورکم[7] دریافت‌که مبنای روابط اجتماعی همانا «انسجام اجتماعی»[8] است و بدون این انسجام کـه نتیجه مصالح مشترك افراد است، جامعه دوام نمی‌آورد. همین مفهوم را گیدینگز[9] در قرن بعد بـا مفهوم «همسان یابی»[10] رسانید.

تارد[11] کوشید که جامعه را تجسم عینی ذهن فردی شمارد. پس‌برآن شد که که آنچه از فرد سرمی‌زند، براثر تقلید به‌دیگران سرایت می‌کند و صورت‌جمعی به‌خود می‌گیرد. در این‌صورت تقلید شالوده زندگی اجتماعی است.

او زورپرستی امثال ماکیاولی وهابز را به‌اوج رسانید و معتقد شد کـه زور نه‌تنها همواره برهمه حاکم بوده است، بلکه عین حق نیز هست. به‌بیان دیگر در عرصه زندگی اجتماعی حق با قوی است و به‌اصطلاح هابز، «انسان گرگ است برای انسان»[12].

1- Montesquieu
2- Vico
3- Gibbon
4- Bossuet
5- De Bonald
6- De Maistre
7- Durkheim
8- Social Solidority
9- Giddings
10 Consciousnes of Kind
11- Tarde
12- Homo homini luqus

بـرهمین اساس اصحاب «نظریـهستیزه اجتماعـی»[1] از قبیل کومپلوویچ[2] وراتزن‌هوفر[3] و اوپن‌های‌مر[4] و وارد[5] ملهم از نظریه تنازع بقای داروین، دولت را محصول جنگ‌ها شمردند.

ماکس‌وبر[6] آلمانی‌برای تبیین انسجام شدید حکومت‌ها و جامعه‌های ساده مفهوم «فره»[7] را پیش کشید و بـرآن شد که مردم ابتدائی به‌اقتضای قدرتی که از یك‌تن می‌بینند، با ذهن خیال‌پرداز خود او را در هـاله‌ای از شکوه قرارمی‌دهند و برای او و احیاناً اخلاقش عظمتی لاهوتی قائل می‌شوند.

جامعه‌شناسی در عصر حاضر مشتمل برنحله‌هایی چنداست. یك‌نحله موسوم به «جغرافیا گرایی»[8] همه شئون اجتماعی را بـا عامل جغرافیایی یـا طبیعی تبیین می‌کند و در اهمیت عامل جغرافیایی جامعه کـه در گذشته مورد تأکید کسانی مانند مون‌تس‌کیو و هردر[9] بـود، مبالغه می‌ورزد. مبشر نامی این نحله هان‌تینگ‌تون[10] است.

وی‌در کتاب خود اقلیم وتمدن دونقشه جالب توجه به‌ما عرضه داشته است: یکی از ایـن دونقشه نشان میدهدکـه در بـرخی از نواحی معتدل نیمکره شمالی اقوامی به‌سرمی‌برندکه از لحاظ تندرستی و نیرومندی براقوام دیگربرتری دارند، و به‌وسیله نقشه دیگر آگاه می‌شویم که جامعه‌های بزرگ انسانی در همین نواحی معتدل پدید آمده‌اند ظاهراً هان‌تینگ‌تن می‌خواهد با این نقشه به‌اثبات برساند که اختصاصات انسانی و ویژگی‌های اجتماعی زاده عوامل جغرافیائی هستند.

نحله دیگر «زیست شناسی گرایی»[11] نـام دارد، و پیروان آن‌که در واقع

1- Social Conflict
2- Gumplowicz
3- Rotzenhofer
4- Oppenhimer
5- Ward
6- Max Weber
7- Charisma
8- Geographism
9- Herder
10- Huntington
11- Biologism

وابستگان نظریه[1] «اورگانیسم اجتماعی» هستند، جامعه را با همه‌زیر و بم آن انعکاس ساختمان جسمانی و روانی انسان می‌شمارند. مك‌دوگال[1] انگلیسی وفروید آلمانی به‌این نحله تعلق دارند. یکی از شاخه‌های زیست‌شناسی گرایی که در ثلث اول قرن بیستم در آلمان نازی اهمیت بسیار یافت، «نژادگرایی»[2] خوانده می‌شود این نحله که قبلا هوادارانی چون گوبی‌نو[3] فرانسوی داشت که تنوعات انسانی و تحولات اجتماعی را به‌اتکاء اختلافات نژادی توجیه کند.

نحله دیگر «مارکس گرایی»[4] است که هرچندجامعه را معلول تأثیرات متقابل عوامل گوناگون می‌داند، عامل اقتصادی را اصیل و مهم‌ترمی‌انگارد.

در اروپای عصر جدید که جامعه روبه‌ضعف رفت ضرورة دانش یکی از حربه‌های بزرگ عمل و وسیله تغییر اجتماعی گردید. پس رفته رفته آموزش و پرورش تحمیلی و زاهدانه ازرواج افتاد و روش‌های تجربی درتدریس رسم شد و تربیت اجتماعی و رشد متعادل شخصیت و رعایت آزادی نظری و عملی شاگرد اهمیت یافت.

کومه‌نیوس،[5] حکیم چکوسلوواك در سده هفدهم درکتاب خود به‌نام هنر بزرگ آموزگاری لزوم معلم ورزیده و هوشمند را بیان کرد و رسانید که چنین معلمی باید تعالیم خود را با عمل همراه سازد و شاگردان را مستقیماً با طبیعت مواجهه دهد.

روسو، حکیم فرانسوی درسده هیجدهم درکتاب معروف امیل اعلام داشت که تحمیلات مربیان درکودکان‌ذهن اینان را ناتوان‌وبیمار می‌گرداند و برای‌رفع این‌خطر باید کودك را تاجایی که ممکن‌است‌به‌طبیعت‌وا گذاشت‌واجازه داد که کودك به‌اقتضای طبع خود آزادانه تکاپو کند و در ضمن بازی و حرکت حقایق را بیابد.

1- Mac Dougall
2- Racism
3- Gobineau
4- Marxism
5- Comnius

پستالوسی،[1] مربی سویسی آموزش وپروش را برمشاهده وتجربه مبتنی کرد و رعایت استعدادها و توانایی کودك را لازم شمرد و اصرار ورزید که یادگیری باید در مراحل اول حسی و عینی (نه‌ذهنی و انتزاعی) باشد، و از ساده به‌پیچیده گراید، همچنین احترام و محبت متقابل جای انضباط خشن را بگیرد.

فروبل[2] مربی عرفان‌پیشه آلمانی برخودکاری و ابتکار شاگرد و همکاری او با شاگردان دیگر و لزوم مشاهده و تجربه تکیه‌کرد.

در قرن بیستم تعالیم تربیتی روسو و پستالوسی و فروبل اساس‌کارمربیان مانند کلاپارد[3] سویسی والن کی[4] سوئدی و برتزاند راسل انگلیسی و دیویی[5] آمریکایی قرار گرفت. دیویی اعلام داشت‌که آموزش و پرورش وسیله زندگی و بخشی از آن است و باید به‌منظور موفقیت شخص در زندگی واقعی و با روش علمی صورت‌گیرد. پرورشکار باید آمادگی و تمایل شاگرد را اساس تعالیم خود قراردهد وبامحترم شمردن آزادی و اراده شاگرد، او را به‌زندگی جمعی و تعاون و دموکراسی سوق دهد.

در دوقرن اخیر حالات روانی انسان به‌عنوان انعکاس روابط اجتماعی نیز که موضوع روان‌شناسی اجتماعی و منشعبات آن مانند روان‌شناسی حرفه‌ای و روان شناسی طبقاتی و روان شناسی اقلیت است، در سطحی وسیع مورد مطالعه قرار گرفته‌اند.

تارد[6] و وب‌لن[7] درسده نوزدهم و گینس‌برگ[8] و کلاین‌برگ[9] درسده بیستم از پیشروان آنند.

1- Pestalozi
2- Froebel
3- Claparede
4- Ellen Key
5- Dewey
6- Tarde
7- Veblen
8- Ginsberg
9- Klineberg

فصل پنجم

نتیجه گیری

پیشینیان ابن‌خلدون ــ چه دریونان وروم وچه در عالم‌اسلام ــ درپهنه جامعه شناسی پیاده بودند و فقط افلاطون و ارسطو دریونان باستان وبرخی از اروپائیان واپیکوروسیان دریونان وروم باستان وکسانی معدود چون بیرونی ومسعودی در عالم‌اسلام بعضی ازمسائل عمومی جامعه وفرهنگ آن را براساس روابط علت و معلولی پاسخ گفتنند.

عظمت عبدالرحمن بن‌خلدون دراین‌است که باوجود این‌میراث‌قلیل، قادربه پایه گذاری علم جامعه گردید.

ابن‌خلدون‌برخی ازموضوعات‌مطلوب حکیمان پیش‌ازخود رابررسی کرد:

اورگانیسم اجتماعی (افلاطون وارسطو)طبقات‌اجتماعی (توکی‌دی دس‌و افلاطون) همسانی رواقیان وشهرنشینی (افلاطـون وارسطو) محیط جغرافیائـی (استرابـون) تنازع بقا (لوك رسیوس) آموزش وپرورش (افلاطـون وارسطو و استرایون). . . ازاین‌ها گذشته به مسائل تازه نیز اندیشید.

زمانی‌درازپیش ازویکوومون تس کیو ازروابط علت ومعلولی‌اموراجتماعی

وجبر تاریخ سخن می‌گوید وزمانی درازتر قبل‌ازفرویدبه‌جبری که‌اندیشه‌ها وحالات روانی‌انسان رابسته اوضاع محیط می‌سازد، اشاره می‌کند.

پیش‌ازویکووتورگوجامعه‌راجزئی‌ازطبیعت‌وجبری‌طبیعی‌تلقی‌می‌کندونظامی راکه درطبیعت می‌بیند درجامعه نیزمی‌جوید.

ابن‌خلدون مانند ابوریحان بیرونی موضوع تکامل را باز می‌نماید.

پیش‌ازژان بودن ومون‌تس‌کیووهردرتاثیرعوامل جغرافیایی‌را در زندگی اجتماعی روشن کرد. ولی دراین امربه قدرجغرافیاگران مبالغه نورزید وجغرافیارا را مفتاح جامعه‌شناسی قرارنداد.

درنظر اوونیز درنظر مارکس، عوامل اقتصاد مقدم برسایرعوامل زندگی اجتماعی‌هستند، وظیفه زندگی اقتصادی تولیدکالاست ابزارسازی اساس تولید است. دست‌های‌انسان درابزارسازی وتولیدکالاوتکامل انسان مقامی والا دارند. براثر بسط دامنه تولید، اضافه تولید پیش می‌آید واضافه تولید سبب تجمل وتفتن وبهم خوردن تعادل جامعه می‌شود. عرضه وتقاضا تعیین‌کننده ارزش کالا ونیزارزش کاراست. تحول جامعه ها در سیرخود از مرحله خانه به دوشی‌به شهرنشینی‌زاده تحولات اقتصادی است تحولات داخلی شهرها نیز عوامل اقتصادی می‌زایند،

ابن خلدون در ضمن بیان نتایج نا مطلوب خراج های سنگین، موضع دور اجتماعی[1] یعنی تأثیرات متقابل اجتماعی را در یک دیگر با دقت شرح می‌دهد:

هنگامی‌که نازونعمت وتجمل خواهی دردستگاه دولت فزونی یابد، و مستمری‌ها برای حوائج ومخارج کارکنان دولت‌کافی نباشد، رئیس دولت یا سلطان‌ناچارمی‌شودکه برمیزان مستمری‌هابیفزاید تارخنه‌ای‌راکه درزندگی‌ماموران پیداشده‌است، ببندد ونیازمندی های ایشان را برآورد. روشن‌است که این‌امربايد

1- Social vicious circle

ازدخل‌خراج‌ها جبران‌شود ومیزان خراج هم معین‌است واگراز راه باج‌های‌تازه افزایش یابد مجددا براثرخراج‌های جدید، محدود می‌شود. دراین صورت‌برای جبران حوائج ومخارج‌حقوق بگیران‌ورفاه آنان‌باید ازشماره‌حقوق‌بگیران کاست. بنابراین‌شماره لشگریان‌ونگهبانان ازآنچه‌پیش‌ازافزودن‌مستمری‌ها بوده‌است، تقلیل خواهد یافت. براثرافزایش مستمری‌ها باردیگرتجمل خواهی ونازپروردگی‌شدت خواهد گرفت وبه‌همین‌علت بازبرمبلغ مستمری‌ها افزوده خواهد شدوهم شماره لشکریان نقصان خواهد یافت. ادامه این وضع دربار سوم وچهارم سپاهیان رابه کمترین عده تقلیل خواهد داد واز قدرت خواهد کاست[1].

برای‌آن‌که اهمیت این‌تحلیل رابه خوبی دریابیم، کافی‌است‌که موضوع دوراجتماعی را ازلحاظ جامعه شناسان‌کنونی مورد توجه قرار دهیم.

هرنوآوری اجتماعی درهمان حال‌که جامعه دگرگونی‌هایی به وجود می‌آورد، خود نیز براثر آن‌دگرگونی‌ها، دستخوش تغییرمی‌شود، وآن‌گاه به اقتضای وضع جدید خود، دگرگونی‌های تازه‌ای درجامعه‌برمی‌انگیزد، وبازخود دگرگونی می‌پذیرد. جریان مستمر تاثیر وتأثر عوامل اجتماعی را دوراجتماعی خوانده‌اند. دوراجتماعی گاهی فقط بین دوعامل درمی گیرد و درآن صورت عامل (یك)وعامل (دو) همواره یك دیگر راتغییر می‌دهند. اگرعامل (یك) رافقروعامل (دو)رابیماری بخوانیم می‌توانیم‌بگوییم که فقربروخامت‌بیماری‌می‌افزاید، وبیماری به نوبه خودفقر راشدت می‌بخشد. معمولا تاثیر متقابل این دوهیچ گاه پایان نمی‌یابد. زیرامجددا فقر دربیماری وبیماری درفقروباز فقر دربیماری وبیماری در فقرتاثیر می کند[2] .

عوامل بدنی وروانی‌جامعه را برمی‌شمرد. اماکیفیات اجتماعی رااز کیفیات بدنی وروانی فرد استخراج نمی‌کند وبه‌اصطلاح امروز، اسیر «زیست‌گرایی»

۱ــ مقدمه (عربی) ص ۱۶۸ (فاوسی) ص ۳۳۰

۲ــ آك برن ونیم‌کوف : زمینه جامعه شناسی، ص ۳۸۷.

نمی‌گردد. در نتیجه تمایزات میان افراد یا میان اقوام را ناشی از ساخت بدنی یا روانی نمی‌پندارد و بلکه به اختلافات اجتماعی نسبت می‌دهد بدین طریق مفهوم «نژاد» رابه عنوان واحدی مرکب از افرادی واجد خصایص بدنی وروانی یکسان رد می‌کند و «نژادگرایی» و تعصبات نژادی را به‌کنا می‌زند.

به عنوان مبشر اصحاب «نظریه‌ستیزه اجتماعی» ظهوردولت‌یعنی‌جامعه واجد حکومت را معلول جنگ می‌پندارد و مراحل ظهور آن را تشریح می کند. پس برخلاف نظر هرودوتوس و ارسطو وچی‌چرون، معتقد می‌شودکه نخستین پایه گذاران دولت ستیزه جویانی زورگوبودند، نه انسان دوستانی عدالت طلب.

در عصری‌که برده داری یکی از حرفه‌های رسمی جامعه‌های متمدن بود و بسیاری از حکیمان بزرگ مانند ارسطوآن راکاری «طبیعی» وشایسته‌شمرده بودند ابن خلدون مانند چی‌چرون صریحا به تقبیح آن می‌پردازد و آن را «غیر طبیعی» می‌خواند.

ابن خلدون در خلال‌کتاب خود مخصوصاً «در ضمن شرح ظهور دولت ــ موضوع مهاجرت ونتایج اجتماعی آن را به دقت تحلیل می‌کند ونشان می‌دهدکه مهاجرت یکی از مهم ترین عوامل سیر و تکامل دولت است.

ابن خلدون مانند جامعه شناسان عصر ما مسائل مهم شهرنشینی وشهرسازی را می‌شناسد ومی گویدکه شهر نشینی عصبیت را ناتوان و جامعه را نیازمند سازمانهای اجتماعی پیچیده می‌کند و انسان را به آسایش و خوشگذرانی خومی‌دهد.

موضوع «فره» یعنی شکوهی که رهبران برجسته اجتماع و نزدیکان آنان درنظر توده‌مردم دارند وماکس وبر به‌تفصیل بدان پرداخته است، به‌اشاره درکتاب ابن خلدون آمده است.

ایرانیان باستان واقوام‌کهن دیگر فره رهبران را موهبتی آسمانی‌می‌دانستند

وحتی در عصر جدید هم کسانی‌مانند فیلمر [1] شاهان را دارای فره‌آسمانی انگاشت و از این رو سخت بـا مخالفت لاك، حکیم بزرگ معاصر خود رو برو شد. ابن‌ـ خلدون، این مفهوم را هم امری انسانی و محصول جامعه می‌شمارد.

« بزرگی و حسب آدمی بیشك از راه خصال و ملکات نیکو پدید می‌آید و کسی که در میان نیاکان خود گروهی مردم بلند پایه‌و بزرگوارونامور داشته باشد، بسبب تولد یافتن در آن خاندان وانتساب بـایشان در قبیله خویش از بزرگی و احترام نصیب می‌برد ونام آن خاندان مایه بزرگی و سرافرازی وی میگردد. زیرا وقار وشکوه چنین کسی بعلت شرافت وبزرگواری نیاکانش، در دلهای افراد قبیله جـای میگیرد و احترام و بزرگی اخلاف در میان قبائـل مـرهون خصال نیك پیشینیان ایشان است [2] ».

ابن خلدون مفهوم پیچیده «عصبیت» یعنی «روح گروهی» یابه قول دورکم، «انسجام اجتماعی» را در می‌یابد وبه تفصیل شرح میدهـد. از این حیث وی مبشر متفکران بزرگی چون دورکم است . ابـن خلدون همانند دورکـم پی می‌برد کـه عصبیت جامعه صرفازاده نسب مشترك افـراد جامعه نیست، بلکه از مصالح مشترك آنان سر چشمه می گیرد.

ابن خلدون از جـامعه اسلامی برخـاسته و خود نیز به دین پـدران خود مؤمن است. بـا این وصف بسیاری از جامعه‌ها را فارغ از دین می‌بیند ، از اینرو اعلام می‌دارد که دولت نیازمند دین نیست

بـه تشخیص ابن خلدون دین در بسیاری از جامعه‌هـا اهمیت دارد و مؤید عصبیت می‌باشد . ولی بر‌روی هم اولا « جامعه هـای ساده دیندارتر از جامعه های

---

1 - Filmer

۱ــ مقدمه (عربی) ص ۱۳۴ (فارسی) ص ۲۵۹ .

پیچیده شهری هستند و ثـانیاً مرم تنگدست و نیازمند بیش از مردم کامروا به دین رغبت دارند.»

در باب طبع انسانی رأیی‌معتدل دارد، به این‌معنی که نه‌مانند لاروشفو کو- والد[1] و شوپن و هرتروبنیچه . انسان را ذاتا خبیث میداند و نه مانند روسو و سایر پیروان فلسفه رومـانتی سیسم [2] ، ذات و اصل انسانی را مقرون به خیروبـدیها را نتیجه تحمیلات جامعه میشمارد، از نظراو خیر و شر هـر دو در سرشت انسان راه دارند ودر زندگی اجتماعی ظاهر میشوند.

در روان شناسی فردی به اهمیت عـادت ویادگیری راه میبرد، چندانکه فطرت و وراثت را در برابر آنها درتغییر می‌بیند. چه تجربـه شالوده یادگیری است، ولی برای رشدکافی نمیتوان به تجربه های فردی بسنده کرد، بلکه باید از راه تقلید بـه ثمرات‌تجارب دیگران دست یافت. به بیان دیگردانش انسانی امری‌اجتماعی‌است

قرن‌ها پیش از عصر روان شناسی اجتمـاعـی ، بـا دقت تمـام بـه نمایش چگونگی انعکاس محیط وروابط اجتماعی درذهن‌های مردم‌همت میگماردوروحیه خاص اقلیت‌ها و طبقات پایین راکه معلول وضع نـا مساعد اجتماعی‌آنان‌است، شرح میدهد ونتایج روحی استبداد را بر میشمارد پیش از تارد فرانسوی، تقلید را یکی از ارکان زندگی اجتماعی میبابد. همچنین موافق مفاهیم معتبر روان‌پرورشی کنونی، پی میبرد که در آموزش و پروزش‌کودك بـاید اصل را رعایت‌کرد ، در ابتدا باید اشیاء و امـور محسوس را بـه کـودك آموخت و بـرای حفظ اعتدال شخصیت‌کودك از خشونت و مجازات شدید پرهیز نمود پیش از پاولوف [1] بـانی بازتاب شناس امروزی ، به مقام والایی کـه‌کلمات شفاهی وکتبی در تنظیم اندیشه عالی انسانی دارند واقف میشود مانند پرورشکاران بزرگ امروزی‌متوجه میگردد

---

1 - Larochefoucauld　　2 - Romanticism

1 - Pavlov

که آموختن صحیح بدون عمل کردن دست نمیدهد و برخی از علوم مانند زبان و منطق مقدمه ویا وسیله علوم دیگرند ودر این صورت نباید آنها را هدف شمرد و بر آنها توقف کرد. قرن‌ها قبل از عصر تخصص، ناهنجاری هـای نـاشی از علوم تخصص را می‌شناسد و در باره موضوع «انتقال یاد گیری» می‌اندیشد.

فصل ششم

فلسفه تاریخ پیش از ابن خلدون

داستان بشریت یا تاریخ باآنکه شامل سرگذشتهای خصوصی است، علت فرهنگهای گوناگونست، واز نوعی پیوستگی ویگانگی بر خوردار است. ازاینرو بسیاری از اصحاب فلسفه و تاریخ وسایر علوم اجتماعی، تـاریخ عمومی ملـل و نحل مختلف را یکجا و بـرروی هم در نظر میگیرنـد و میکوشنـد از حـوادث گوناگون تاریخ، قانون یا قوانین استخراج کنند، و مسیری بـرای تاریخ بیابند و از آن درسی بیاموزند.

آباءِ مسیحیت تاریخ را «اراده خدا» میدانند. هر در [۱] آنرا تعلیم و تربیت نوع بشر، میشمارد. کانت «تکامل اندیشه آزادی» را از آن فهم میکند. هگل تاریخ را آیینه تمام نمای «گسترش روح جهان» مـی‌بیند. شوپن هوئر میگوید کـه ملت تنها بمدد تاریخ بخود میآید. اشتاین [۲] معتقد است که تاریخ وسیله انگیختن میهن‌دوستی است، مارکس وانگلس تاریخ را عرصه مبارزه طبقات اجتماع می‌یـابند.

---

2 - Herder

2 - Stein

اشپنگلر[1] بانك برمیدارد که تاریخ دادگاه جهان‌است. برهمین سیاق ولتر وبوسوئه وکوند ورسه واگوست کنت واسپنسروتن[2] وکروچه[3] و دیگران هریک مفهومی بتاریخ نسبت میدهند.

دربرابراینان ، برخی ازاهل تحقیق برآنند که آنچه‌ماتاریخش میخوانیم، پیوستگی ویگانگی دارد، ونه نظام ومعنی ونتیجه ، ازاین زمره پوپر[4] رابایدنام برد. وی مفهوم «نظام تاریخ» رانمی‌پذیرد ومیگوید: «ماهستیم که بطبیعت‌وتاریخ مقصود ومعنی می‌بخشیم.» خود تاریخ راهم موجود نمیداند: «تاریخ و گذشته ، بدانگونه که روی داده است، وجودندارد. تنها آنچه هست ، تعبیراتی‌است از تاریخ آن‌چه‌تاریخ‌نام گرفته‌است، هم آمیخته به‌سهوها واشتباهات‌عمدی وغیرعمدی است وهم‌جزئی است‌ازکل. تاریخ واقعی‌بشر باید تاریخ تمام افراد انسان تاریخ تمام امیدها ، کشمکش‌ها ورنجهای بشری باشد، زیراهیچ فردی بیش‌ازفرد دیگر ارج ومنزلت ندارد تاریخی که درآموزشگاهها میآموزند تاریخ جنایت بین‌المللی وکشتار گروهی است که آنرا بنام تاریخ بشراعلام داشته‌اند»[5]

خواه مابرای تاریخ مفهومی‌بشناسیم یانشناسیم، ازتصدیق‌این‌نکته ناگزیریم که تاریخ‌بشربر گروهی «جامعه» یا «تمدن» یا «دولت» شمول دارد. این‌تمدن‌ها هریك چندگاهی خود نمائی کردند وسپس فروافتادند. پرسشی که اینك برای محقق پیش میآیداینست که علت آمد ورفت چیست‌وبعبارت‌دیگر ارتقاء وانحطاط جامعه‌ها یا بطورکلی تطورات تاریخی راچگونه توجیه بایدکرد.

اصحاب تاریخ ازسه دیدگاه این مسأله را نگریسته‌اند ، تکامل، انحطاط ، تکرارودور.

تکامل اجتماعی یا ترقی اجتماعی یاپیشرفت اجتماعی یکی از مهمترین

1- Spengler 2- Taine

3- Croice 4- Popper

۵. ا. ح. آریان‌پور: رساله‌ای درباب دینامیسم تاریخ، ص ۹-۱۰.

مقولات علـوم اجتماعی وتکیه‌گاه نهضت‌های انقلابی واصلاحی قرن‌بیستم است. موافق نظریه تکامل اجتماعی ، دگرگونی‌های درنگ ناپذیر عناصراجتماعی ونیز تطور عمومی هـرجامعه وپویایی تـاریخ‌انسان ، جزدرمواردی استثنائـی ، نمودار نوعی « پیشروی » یا « سیرتکاملی » هستند واز اینروجامعه‌های انسانی و عناصر آنها همواره باتوانائی بیشتری ازعهده‌کارکردهای‌خودکه هماناتأمین آسایش‌و خوشی انسانی است ، بر می‌آیند.

درمقابل نظریه معتبر « تکامل گرایی » [1] ، رأی‌هـای مخالفی مانند نظریـه و واگشت‌اجتماعی‌یا « انحطاط گرایی » [2] ونظریه گردگشت اجتماعی‌یا « دور گرایی [3] » وجود دارند. بنابرأی نخستین هرچه ازعمرتاریخ انسان می‌گذرد ، جامعه‌ها کمتر درتأمین سعادت‌انسانی توفیق می‌یابند وبنابراین‌باید گفت که به‌جای پیشرویا تکاملی « پسرو « یـا « سیرقهقرائی » می‌کنند. مطابق رای‌دوم ، جامعه‌هـا درمسیر مسدودی سیرمی‌کنند وتطورات تاریخی جزمکررات نیستند. [4]

مفهوم تکامل طبیعی اجتماعی یعنی سیرازسادگی به‌پیچیدگی وازنقص بـه کمال درجهان باستان رواجی نداشته‌است . باآن‌که برخی ازحکیمان وعارفان و شاعران‌کهن ازتکامل صورطبیعت یاسیرالی‌الله دم‌زده‌اند ، نمی‌توان این‌تکامل یـا سیررا بـاتکامل طبیعـی یااجتماعـی یکی دانست. امپدوکلس‌ازبسط صورناقص طبیعت‌سخن مـی‌گفت ودموکری توس‌واپی کوروس ظاهراًتصوری‌ناقص ازتکامل داشتند. ارسطو که اولین زیست شناس تطبیقی‌است، اگرچه ازکون وفسادمکـرر نمودهای هستی دم‌می‌زد بازدربیان سیرقـوه بقعل وطبقه‌بندی نباتات و حیوانـات مفاهیمی‌تکاملی به‌میان گذاشت، وسیرازبی‌صورتی‌به‌صورت وتبدیل صورگیاهی به صورحیوانی وانسانی. ولی برروی هم تکامل ارسطوئی‌انواع رادربرنمی‌گرفت،

1- Evolutionism 2- Retroqressionism

3- Cyclism

۴ــ آک برن ونیم کوف : زمینه جامعه‌شناسی ، ص ۴۲۵.

بلکه مشتمل بودبر آحادهر نوع که درآغازحیات جزسلول کوچکی نیستند و به تدریج رشد وتوسعه می‌یابند، به‌نظر ارسطو «نردبان طبیعت»[1] دارای پله‌هایی ثابت یعنی‌معینی ازجان داران است که‌همه ازازل به همین‌حال ومنوال بوده‌اند. نیم قرن پیش‌ازعیسی، لوك رسیوس از کلمه «تکامل» نام‌برد وبه پیشرفت وارتقاء انسان اشاره کرد. و گفت که بشرازمرحله توحش پیش‌آمده وبه تمدن رسیده‌است. امالوك رسیوس نیزمانند همزمانان خود، به تکامل امیدی نداشت. بدبین بودوناله می‌کرد که افسوس، آفتاب‌تمدن برلب بام است. درمشرق زمین‌هم اندیشه تکامل رواجی نداشت فرزانگان مسلمان که پیروان وفادرا افلاطون وارسطوبودند، ندرة به تکامل طبیعی یااجتماعی اندیشیدند. عارفان باآن که گاه به‌گاه از «خلع‌ولبس یا «لبس‌فوق‌اللبس» نام بردند واز ارتقاء وتعالی نفس‌انسانی دم‌زدند، به تکامل دنیوی نظرنداشتند.[2]

اعتقاد به انحطاط یا واگشت اجتماعی، باوجودی‌که باذات زندگی یعنی امیدبه بهبود سازگارنیست، درگذشته وحال هوادارانی داشته‌است. بیشتراین هواداران به اتکاء گناه‌کردن‌آدم ابوالبشرواخراج اوازبهشت، زندگی‌انسانی‌را وابسته سقوط یاانحطاط می‌دانند ـ سقوط یا انحطاطی‌که سرانجام به حداعلی‌می‌رسد وبه آخرالزمان وتلاشی جهانی منجر می‌شود. مثلاهسیودوس،[3] حکم یونان باستان اعتقاد داشت که جهان درآغازکامل بود وتدریجاروبه انحطاط رفت حکیم‌رومی، سه نکا[4] اعلام داشت که انسان درابتدا ساده ومعصوم وجاهل و سعادتمند بود، ولی در راه‌کسب فضایلی چون عدالت و شجاعت و کف نفس، به تحصیل معرفت محتاج شد، باحصول معرفت، سادگی انسانی ازمیانه برخاست وسعادت او به خطرافتاد. سرانجام بابسط معرفت، بشریت دستخوش انهدام عمومی می‌شود.

1- Scala moturoe

۲ـ ا . ح . آریان پور : پیشین، ص ۶-۸۵.

3- Hesiodus

4- Seneca

بـه نظرا گوستین ، فیلسوف مسیحی قرون وسطـی، انسان باوجود آزادی اراده ، مطابق نقشه خداعمل می کند، واقتضای آن نقشه این است که بشریت وجهان‌مادی اومنحط ونابود شونـد وازآن پس بشرپـابه شهر خدا گذارد.[1] مسعودی درمروج الذهب اشاره کرده‌است که موافق نظربرخی ازحکیمان پیشین، جهان دراصل کامل وغنی بود ، ولی رفته رفته به فساد وضعف گرایید . ازاین رو مدینه فاضله بشری به گذشته تعلق دارد.[2]

بیشتر نظریاتی که درجهان کهن درباره سیرحوادث‌طبیعی واجتماعی ابراز شده‌اند، مبتنی براصل دورعالم وتکرار تاریخ‌است.

اقوام آریایی ابتدائی عالم راشامل چند دوره مشابه می‌دانستند. جنان‌کـه درکتاب دبستان المذاهب آمـده‌است، «دوراعظم پیش ایشان بـه قول بـرزاسب شاگرد طهمورث دیوبند سیصدوشصت‌هزارسال شمسی‌است. چون حرکات‌افلاك دوری است، البته پرگاربه نقطه‌ای که دایره ازآنجا ابتدا کرده،برسد وچون‌بردور دوم پرگاربرآن خط که اول دوران‌کرده ، دایر گردد، هرآینه‌آنچه دراول دورافاده کرده، افاده کند، چون‌اختلاف میان اثرین‌نباشد ، زیرا که‌مؤثرات‌به‌آن‌نسق که ابتدا یافته‌بود،عدکرده نجوم وافلاك برمرکزاول دوران یافته‌ابعادواتصالات ومناظرات و مناسبات بهیچ‌وجه ازوجوه اختلاف نیافته هرآینه متأثرات‌کـه ازآن مولدات‌ظاهر شود، به هیچ نوع مختلف نباشدواین رابه پارسی « میهن چرخ » وبه تازی « دوره کبری » نامند. [3]

براثر این اندیشه هندوان دم ازچند «کلپ[4] یا ایام‌العالم می‌زدند، ومی گفتند که‌کلپ کنونی ۴۳۰۰۰۰ سال دوام می‌آورد. ولـی سرانجام همه‌کلپ‌ها خـاتمه

1- Becker ond Barnes : Sociol Thouyht , PP. 458 , 207-12 , 241-4.

۲ـ مسعودی مروج الذهب، بخش‌اول، ۳ـ۱۵۲ وبخش چهارم ۵ـ۱۰۱.

۳ (کشمیری شیخ‌محسن‌فانی) :دبستان‌المذاهب ، ص ۲۵۸ـ۲۵۷.

4 Kalpa

می‌پذیرند پیروان مزدیسناعمرعالم را هفت هزارسال می‌انگاشتند ومعتقد بودند که درسرهرهزاره پیغمبریار هبری بزرگ فرامی آید وچندصباحی جهان رانظم‌می‌بخشد سپس جهان دچاربی‌نظمی می‌شود وظهورپیغمبریارهبری دیگرلزوم می‌یابد، امادر پایان هزاره هفتم که آخرالزمان‌است، عمرجهان به پایان می‌رسد.

قوم یهود پیوسته باغبطه به‌حیات بهشتی آدم ابوالبشرمی‌نگریستند وباور داشتند که شاهی ازنسل داود بـه ظهورخـواهـد رسید و مجددا فرزنـدان اسرائیل راحیاتـی بهشتی درزمین دست‌خواهدداد. مسیحیان که به گمانشان مسیح محمود ظهور کرده است، همـواره مخصوصا در دوران تزلزل امپـراتوری روم ، بـازگشت مجدد و سلطنت هزارساله اوراکه تجدید زندگانی بهشتی است، انتظار برده‌اند،

بسیاری ازحکیمان ابتدائی‌یونان باستان معتقدبودند که بشر درآغازحیاتـی سعادت بخش داشته وتدریجا ازپایگـاه والای نخستین فروافتاده وازعصرطلایی بـه عصر سیمین و ازعصر سیمین بـه عصرمفرغین وآهنین تنزل کـرده است. ازایـن رو در جستجوی «شهرطلائی» یا «مدینه‌فاضله» یابه زبان شهاب‌الدین شهروردی «ناکجا آباد» ، گذشته رامی‌کاوند و گاهی عصر کرونوس[1] وزمانی اعصار لوکورگوس[2] وسولون[3] را دوره طلایی می‌خوانند وبازگشت آنرا آروزمی‌کنند.

فیلسوفان بلندپایه آتن میگویند گذشته بـازگشتنی وحوادث ماضی‌تکـرار شدنی‌است. هراك لیتوس[4] گرچه‌تفکری علمی دارد، چنان‌ازگذشته وپیش‌آمدهای نودلتنگ می‌شود که به تغییردائم اعتقادپیدا می‌کند اما چون تغییرات پیاپی‌عالم، اوضاع پیشین را بازنمی آورد ، اعلام می‌دارد که هرچند وقـایع جهان پیوسته در تغییرات، صورت هـای کلی به نوبت درپی یك دیگرمی‌آیند و تکرار می‌پذیرند، عالم کلابازیچه ادواری است متشابه کـه یك‌دیگر رادنبال‌می‌کنند وهریك ۱۸۰۰۰ یابقولی ۳۶۰۰۰سال‌زمینی دوام می‌آورند.

1- Chronos
2- LuKurgus
3- Solon
4- Herakleitus

افلاطون که از پارمیندس و هراک لیتوس متأثر است در برخی از آثار خود مخصوصاً رساله معروف تیمایؤس تلویحاً درباب حرکت دوری کائنات نظرمی‌دهد و میگوید: خدا چون جهان را به‌کار می‌اندازد. آن را به حال خود می گذارد. اما جهان همواره در مسیری که خدا درآغاز مقرر داشته است ، دورمی‌زند. تنهاهر گاه به فساد می‌افتد، خدا آن را در می‌یابد .

در نوامیس افلاطون نیز جامعه انسانی دستخوش نظامی دوری است. هر تمدن به اوج می‌رسد وسپس افول می کند و در پی آن تمدنی دیگر فرا می‌آید و همان راه را می‌پیماید، چنان که تمدن عظیمی که در تورات یاد شده است، ازمیان رفت و پس از آن گروهی از شبانان درکوه‌ها تمدن دیگری را بنیاد نهادند،انسان درآغاز تمدنی شبانی دارد و تنها از پدر خانواده فرمان می‌برد وبه مرحله مالکیت نرسیده است و خط و قانون مدون ندارد . و به خوشی عمر می گذارد . اما شبانان ازکوه‌ها به دره‌ها فرودمی‌آیند وبه‌کشاورزی می‌پردازند . پس خانواده‌ها باهم میآمیزند و قبیله قدرت می‌یابد وسنت‌های خانوادگی را سرکوب می کند.در مرحله سوم قبیله‌ها به دشت می‌شتابند و روستانشینی پیش می گیرند. در مرحله چهارم روستاها متحد می‌شوند و دولتی نیرومند به بار می آورند.

پولی بیوس [1] مانند افلاطون اعتقاد داشت‌که تاریخ نظامی ادواری دارد . به این معنی که نخست یکی از افرادلایق جامعه به خواست مردم سلطان می گردد و دادگستری می کند. پس از او فرزندانش به حکم و راثت جانشین او می‌شوند وچون لیاقت اوراندارند مورد مخالفت‌مردم قرارمی گیرند. ولی به زوربه‌حکومت خود ادامه می‌دهند و حکومت سلطنتی به صورت حکومت جبار در می آید ، سرانجام مردم به رهبری‌خردمندان خود می‌شورند وبعد ازبرانداختن دودمان‌جبار، حکومتی جدید پدید می‌آورند و به رهبران خودمی‌سپارند. پس حکومت اشراف یعنی زبدگان برقرارمی گرددسپس حکومت اشرافی موروثی‌می‌شودوبه‌دست مردان

1 - Polybius

بی‌دادگر می‌افتد و به حکومت اقلیت‌ها (اولیگارشی) مبدل‌می‌شود. پس بار دیگر مردم سر به‌شورش برمی‌دارند و برای جلوگیری ازفساد حکومت، افراد جمعاً زمام حکومت را درکف می گیرند و نظام مردم سالاری (دموکراسی) را بنیاد می‌نهند. امـا این نظام نیز بعد از مـرگ رهبران انقلابی بـه تباهی مـی‌افتد و دوره آشوب (آنارشی) فرا می‌آید. ولی آشوب قابل تحمل نیست و از این رو بار دیگر نظام سلطنتی بر قرار و دور تاریخی جدیدی آغاز می‌شود. پولی بیوس بـرای آن که دورباتکرار تاریخ را براندازد، پیشنهاد می کند که عناصر نیکوی سه نظام سلطنتی واشرافی و دموکراسی را با هم بیامیزند و حکومتی همانند حکومت اسپارت در عصر لیکورگورس و حکومت روم قـدیم برپـا دارند . در حکومت قـدیم روم حکومت مرکب بود از شاه و مجلس شیوخ (سنا) و نمایندگان مردم ، شاه مظهر سلطنت، شیوخ نماینده اشراف و نمایندگان مردم مظهر عامه بودند . بدین ترتیب ملاحظه می‌شودکه از نظربیوس، تاریخ نظامی دوری دارد ـ نظامی که بعداً اهمیت می‌یابد و مورد قبول ماکیاولی ولوبوس و گوم پلوویچ واشپنگلر و پاره‌نووسو ـ روکین قرار می گیرد.

پلوتی‌نوس [۱] (افلوطین) دورگرایی را بـا توالی قوس صعود وقوس‌نزول هستی رسانیده است اوره‌لیوس [۲] ،حکیم رومی در همین زمینه اعلام داشته است که اطفال مـا هیچ چیزتازه نخواهنددید ، عیناً همان‌گونه کـه مـا چیزی پیش از پدرانمان ندیده‌ایم .

وجهی از «دورگرایی» در برخی از آثار دوره اسلامی‌نیز راه یـافته است. ابن مسکویه در تجارب الامـم [۳] نظری دوری آورده است، بروفق آن ، حوادث بزرگ عالم‌مانند ظهورور شد و سقوط دولت‌ها همچنان که‌در گذشته روی داده‌اند، در آینده هم رخ خواهند نمود و از این رو پیش بینی تحولات بـزرگ اجتماعی

---

1 - Plotinus   2 -Orelius

۳ ـ ابن مسکویه : تجارب الامم ص ۱۰۰ ـ ۹۶ جلد دوم.

میسر است. شهرستانی نیز در ملل[۱] ونحل به‌کسانی که به نظر سابق الذکر دبستان المذاهب گرایش دارند، اشاره کرده است.

اعتقاد ایرانیان باستان به حرکت دورانی عالم و مخصوصاً هزاره پرستی زردشتی در بین ایرانیان مسلمان به خصوص شیعیان وصوفیان رخنه کرد، به گمان اینان عمر عالم برروی هم هفت هزار سال است وهر هزاره دوره‌ای است مستقل و مربوط به یکی از سیارات هفت گانه که نخستین آن‌ها کیوان‌و هفتمین، قمراست. هزاره آخر یعنی دوران قمر عصر ظهور اسلام محسوب می‌شود . در هر هزاره مردی خدائی پدید می‌آید و به ارشاد مردمان می‌پردازد، زیرا جهان نباید هرگز از فیض اولیاءالله خالی ماند.

نقش این اندیشه را کمابیش در ادبیات ایرانی می‌توان دید . گویندگان ایرانی مخصوصاً عرفان پیشگان جریان وجود را «مدور» شمرده واز « دوره » و«دایره وجود» و «گردش ایام» و «دایره قسمت» دم‌زده اند ویا از تعاقب هزاره‌ها وظهور ادواری مردان خدا یادکرده‌اند :

در « دایره وجود » دیرآمده ایم — وزپایه مردمی به زیر آمده‌ایم (خیام)

به هر « الفی » الف قدی بر آید — الف‌قدم که‌در الف آمدستم (باباطاهر)

دل در جهان مبند که باکس‌و فانکرد — هرگزنبود«دورزمان»بی‌تبدلی(سعدی)

جام می‌و خون دل هر یك به‌کسی دادند — در«دایره قسمت»اوضاع چنین باشد (حافظ)

پس به هردوری «ولیی» قایم است — تاقیامت آزمایش دایم است (مولوی)

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

---

۲ ــ شهرسانی: ملل ونحل ص ۵۸۰.

ابن‌خلدون در عرصه فلسفه تاریخ

جبر تاریخ

درفلسفه تاریخ ابن‌خلدون، جامعه یا دولت در پرتوعصبیت خود، کلی واحد است، و بخش‌ها و سازمان‌های آن از هماهنگی عمیقی که نمونه آن را میتوان درموجودات زنده مشاهده کرد، نصیب دارند. به‌زبان جامعه‌شناسان معاصر، دولت دارای وحدتی اورگانیك[1] یا زنده است و خود در شمار نوعی اورگانیسم[2] یا موجود زنده میباشد.

ابن‌خلدون در موارد بسیار دولت را به‌موجود زنده مانند می‌کند. مثلا در یك مورد عصبیت یا انسجام اجتماعی را با مزاج موجودات زنده برابر می‌شمارد «عصبیت عمومی قبیله به‌منزله مزاج برای موجود زنده است»[3] در مورد دیگر دولت را همچون فرد مشمول رشد و پیری پرهیز ناپذیر می‌داند. سن دولت «به‌مثابه سن شخصی است که از مرحله بلوغ به‌سن کمال و سپس به‌مرحله پیری می‌رسد...[4] پیری‌ومرگ دولت اموری‌طبیعی هستند وبه‌بیماری جانداران می‌مانند. «هرگاه فرتوتی برای دولت امری طبیعی باشد، وقوع آن مانند همه امور طبیعی الزامی خواهد بود چنان‌که پیری که در مزاج حیوانی راه‌می‌یابد، از بیماریهای مزمن درمان ناپذیر است[5]. و نیز هرگاه اجتماع به‌نهایت عمر خود برسد، به‌فساد می گراید و مانند حیوانات پا به‌مرحله پیری می گذارد»[6].

دولت یا بهتر بگوئیم اورگانیسم اجتماعی محض انسجام اورگانیك خود،

1- Organic　　　2- Organism

۳ـ مقدمه (عربی) ص ۱۶۶ (فارسی) ص ۳۲۵.

۴ـ مقدمه (عربی) ص ۱۷۱ (فارسی) ص ۳۳۵.

۵ـ مقدمه (عربی) ص ۲۹۴ (فارسی) ص ۵۸۵.

۶ـ مقدمه (عربی) ص ۲۷۴ (فارسی) ص ۵۵۱۷.

برنظامی خاص استوار است، و این نظام خاص یکایك تحولات و سیرعمومی آن را تعیین می کند. سیرجبری همین نظام است که اکنون «جبراجتماعی» یا «جبرتاریخ» خوانده می‌شود. ابن‌خلدون بـا وجودی کـه به‌فرد و اراده او احترام می گذارد، دگرگونی‌های اجتماعی را جبری وبرکنار ازخواست ومداخله افراد می‌داند.

«تشکیل زندگانی اقوام و ملت‌هـای بیابان گرد و شهرنشین به‌طور یکسان بروفق امور طبیعی است و چنان‌کـه گفتیم، هرکدام برحسب ضرورت به‌شیوه‌ای می گرایند کـه اجتناب ناپذیر است»[1]. همچنین اشکال و تحولات برای دولت‌هـا امـور طبیعی هستند»[2]. تحول فرهنگ‌هـا یعنی مواریث اجتماعـی نیز طبیعی و بی‌چون و چراست.

براثر برخورد فرهنگ‌ها، آداب و رسوم متفاوت با یك‌دیگر می آمیزند و باعث تحول جبری فرهنگ‌ها می‌شوند. «فرمانروایان و پادشاهان هرگاه بردولتی استیلا یابند و زمام امور آنرا بدست گیرند، ناچارندکه آداب و رسوم و عاداتی از روزگار پیش‌از فرمانروائی خویش را بپذیرند وبسیاری از آنها را اقتباس کنند و گذشته از این عادات نسل خویش را نیز از یاد نبرند. از اینرو درآداب و رسوم و عادات دولت آنان برخی اختلافات نسبت به‌عادات نسل اول پدیدمی آید. چون پس‌ازاین دولت دیگری روی‌کارآید وعادات خود را با عادات‌آن دولت درآمیزد. بازهم برخی اختلافـات روی می‌دهدکـه نسبت به‌دولت نخستین شدیدتر است. آن گاه بتدریج این اختلافات در دولتهای بعدی ادامه می‌یابد تـا سرانجام به کلی منجر به‌تضاد و تباین می‌شود. بنابراین تا روزگاریکه ملتها و نسلها در طی اعصار درکار کشورداری تغییرمی‌پذیرند، اختلاف عادات نیز همچنان پایدارخواهد بود و وقوع چنین کیفیاتی اجتناب‌ناپذیر بشمار خواهد رفت»[3].

۱ـ مقدمه (عربی) ص ۱۶۹ (فارسی) ص ۲۳۳.
۲ـ مقدمه (عربی) ص ۱۷۰ (فارسی) ص ۳۳۶.
۳ـ مقدمه (عربی) ص ۲۸ (فارسی) ص ۵ ــ ۵۱.

دولت موافق نظام جبری خود، سیری جبری دارد و مانند موجودی زنـده پدید می آیـد و رشد می کند و به کمال می‌رسد و راه انحطاط و مرگ می‌سپارد. به‌زبان‌دیگردولت عمری معین دارد. بنابراین نکته که ظاهراً ازهمه‌متفکران اسلامی پیش‌از او جـز ابوالعلاءِ معری پنهان مانده است، هـردولت و نیز هرملك معمولا بـرابـر عمر سه‌نسل یعنی یك‌صد وبیست سال عمر می کند. سنین دولت‌ها معادل سه‌پشت میباشد وهرپشت عبارت‌از سن متوسط یك‌شخص است که چهل‌سال باشد. پس‌چهل سالگی پایان آخرین دورهٔ رشد و نمو است»[1].

دولت پس از این زمـان از درون بـی‌نیرو می‌شود و مرگ آن زاده همین بـی‌نیروئی است «سن نسلهای سه‌گانـه چنانکه گذشت صد وبیست سال است و دولت‌هـا غالباً از این تجاوز نمی‌کنند و اندکی پیش یا پس از آن تقریباً منقرض می گردند مگر آنکه عارضه دیگری از قبیل فقدان ستیزه‌گر ومبارز و مدعی دولت روی بدهد. آن وقت پیری و فرسودگی بردولت استیلا می‌یابد بی‌آنکه با مدعی روبـرو شود. ولـی اگر در ایـن هنگام مدعی بـر آن بتازد، هیچگونـه مدافعی نخواهد یافت. پس چون وقت مرگ دولت فـرارسد، ساعتی باز پس نمی‌ماند و ساعتی پیشی نمی‌تواند گرفت. عمر دولت همانند سن شخصی است‌که از مرحله بلوغ به‌سن کمال و سپس بـه‌مرحله پیری می‌رسد از این رهگذر است‌کـه مردم باور دارند که عمر دولت یك‌صد سال است»[2].

ابن‌خلدون در مواردی عمرمتوسط دولت را چهارنسل میداند و دوام آن را تا پنج وشش نسل نیز ممکن می‌شمارد. «هربزرگی و حسبی مانند همه امورحادث مسبوق بعدم است. برای رسیدن به‌کمال کافی است‌که چهارپشت فعالیت‌کنند آن کـه پایه عظمت را می‌نهد، چون آگاه است‌که در آن راه چه‌رنجها برده است، ناچار خصالی را که از موجبات آن است حفظ می‌کند. فرزند او که پس از وی

۱ــ مقدمه (عربی) ص ۱۷۰ (فارسی) ص ۳۳۳.

۲ــ مقدمه (عربی) ص ۱۷۱ (فارسی) ص ۳۳۵.

مباشر و عهده‌دارسمت پدر میشود، این موجبات را از پدر می‌شنود و فرامی گیرد. ولی کوتاهی او در این باره باندازه کوتاهی شنوندهٔ چیزی نسبت به‌بیننده آنست. هنگامی کـه نوبت بجانشین سوم میرسد، وی فقط به‌تقلید می‌پـردازد و وضع او نسبت بدومی بمنزلـه مقلد نسبت به‌مجتهد می‌باشد. ولـی جانشین چهارم ازکلیه شیوه‌های گذشتگان کوتاهی می‌ورزد و خصالی را که نگهبان بنای‌بزرگواری آنان است ازدست‌می‌دهد و آنها را کوچك می‌شمرد و می‌پندارد که این‌اساس‌بزرگواری و شرف بی‌هیچگونه زحمت و رنجی پدیدآمده است و لزوماً باید بصرف انتساب بگذشتگان بوی اختصاص‌یابد. تصور نمی کند که گروه و عشیره و خصال و فضائل خاصی در آن مؤثر باشد، چه‌او فقط خود را در میان مردم گرامی و بزرگ می‌یابد بی آنکه بداند منشأ پدید آمدن و موجبات آن‌چگونه بوده است. توهم می کند که تنها موجب این سیادت همان نسب او است . از این‌رو خود را درمیان اعضای خاندان خویش در پایه‌ای بـرتـر تصورمی کند و باعتماد تربیتی که در میان آنان یافته است وهمواره او را پیروی کرده‌اند، خویش را ازهمه‌آنان بلندپایه‌ترمی‌بیند، غافل‌ازآنکه آنچه این پیروی را ایجاب‌کرده خصالی است‌که پدران وی در پرتو آنها بدین‌مقام نائل آمده‌اند، از قبیل فروتنی و دلجوئی ازکلیه افراد قبیله و تبار و خداوندان عصبیت آن خاندان اما او در نتیجه این غفلت و غرور آنـان را تحقیر می کند. خواهی‌نخواهی آنان هم ازوی دل‌آزرده می‌شوند و اورا خرد می‌شمرند و سرانجام از وی رو گردان می‌شونـد و بدیگری از اعضای آن تبار می گروند و شاخهٔ دیگری از آن دودمان را کـه بجز این نسل باشد برمی گزینند. زیرا چنانکه گفتیم ، مردم بـه عصبیت عمومی دودمان اعتراف دارنـد و پیدا استکـه نخست فردی را می آزمایند که خصال وی مورد پسندآنان باشد. رفته‌رفته شاخه دوم نموـ می کند و شاخه نخستین می‌پژمرد و بنیان کاخ خانـدان شریف وی ویران و منهدم می گردد. این کیفیت درسلسله‌های‌پادشاهان دیده‌می‌شود، لیکن‌سرنوشت‌خاندانهای شریف قبائل‌وامراء وکلیه خداوندان عصبیت نیز برهمین منوال‌است. دردودمانهای

شهریـان نیز همین قاعده را میتوان یافت هـر گاه خاندان‌هائی بانحطاط بگرایند، خاندان‌های دیگر از همان نژاد پدید می‌آیند. اگر بخواهد شما را می‌برد و خلقی جدید می‌آورد و این برای خدا دشوار نیست[1].

مشروط کردن حسب‌ها به‌چهار پشت امری قطعی و مسلم نیست. غالباً چنین است و گاهی ممکن است خاندانی درکمتر از چهارپشت هم منقرض شود و گاهی این امر به‌نسل پنجم و ششم هم می‌رسد. ولی در نظر گرفتن چهار نسل بدان سبب است کـه یکی بنیان گذار دومی مباشر و سومی مقلد و چهارمی منهدم‌کننده است و این عدد کمترین عددی است که ممکن است تصور کرد[2].

ابن‌خلدون برای تأیید نظرخود درباره عمردولت علاوه‌برآن از تورات نیز شاهد می‌آورد. «درتورات بدینسان‌آمده است : منم خدا پروردگارتوخدای توانا و غیور و بازخواست‌کنندهٔ گناهان پدران از پسران تا پشت سوم و چهارم[3]. واین نیز نشان می‌دهد که پایان اعقاب در نسب وحسب چهاراست. صاحب اغانی درباره اخبارعویف‌القوانی‌آورده است که انوشیروان به نعمان گفت : آیا درعرب قبیله‌ای نسبت به‌قبیله دیگر بزرگوارتـر و شریفتر می‌باشد؟ نعمان گفت آری. انوشیروان پرسید : چه‌قبیله‌ای؟ گفت : قبیله‌ای که سه‌پشت آن پی درپی ریاست‌کرده باشند و سپس آن ریاست بی‌کم وکاست به‌نسل چهارم برسد»[4].

تطوراتی که در دوره عمردولت برآن ساری می‌شود، به‌دوصورت است.

۱ـ تطورات درونی مانند ترقی یا تنزل اقتصادی وخودکامگی یا آزادمنشی حکومت و تعالی یا انحطاط اخلاقی.

۲ـ تطورات بیرونی مانند برخورد دولت‌ها و تجاوز یکی‌به‌قلمرو دیگری،

۱ـ ان یشأ یذهبکم ویأت بخلق جدید وماذلك علی‌الله بعزیز سوره ابراهیم آیه ۲۲.

۲ـ مقدمه (عربی) ص ۱۳۷ (فارسی) ص ۲۶۷ـ۲۶۶.

۳ـ مقدمه (عربی) ص ۱۳۷ـ۱۳۸ (فارسی) ص ۲۶۶.

۴ـ مقدمه (عربی) ص ۱۳۸ (فارسی) ص ۲۶۶.

و تداخلات فرهنگی.

از این دونوع تطور آن‌که تعیین کننده سرنوشت دولت است، تطورات درونی است[1].

تطورات درونی سبب می‌شوند که هردولت در طی عمر سه یا چهار نسلی خود الزاماً از پنج مرحله بگذرد: مرحله استقرار دولت و مرحله خودکامگی و مرحله عظمت و مرحله آرامش و مرحله پریشانی. ولی دولت قبل از این‌که این پنج‌مرحله را آغاز کند، به‌صورت اجتماعی‌ساده وجود دارد و رفته‌رفته براثرتشدید عصبیت به‌شکل دولتی پیچیده درمی‌آید وجای‌دولتی کهنسال و فرتوت‌را می‌گیرد. بنابراین باید مرحله تکون دولت را برمراحل پنج‌گانه بیفزائیم.

تکـون دولت

هر قبیله یا جامعه ابتدائی که لزوماً از عصبیت شدیدی برخوردار است، در شرایط مساعد قوت و وسعت می‌گیرد. پس‌حکومت ساده و «طبیعی» آن‌است که از تفوق خود به‌خودی قوی‌ترین و مجرب‌ترین افراد تحقق می‌پذیرد و برروابط قبیله‌ای استوار است، رفته رفته در پرتو عصبیت مردم، به‌صورت حکومت پیچیده رسمی درمی‌آید و پایه‌دولتی مقتدر را می‌نهد. «حمایت و دفاع و مطالبه حقوق و هرامری که بر آن اجتماع حکومت می‌کند، از راه‌عصبیت میسرمی‌شود. بیان کردیم که آدمیان با سرشت انسانی خویش در هراجتماعی‌به رادع و حاکم یا نیروی فرمانروائی نیازمندند که آنان را از تجاوز به‌یکدیگر بازدارد. آن نیروی فرمانروا (قوه حاکم) ناگزبایددرپرتوقدرت عصبیت‌برمردم غلبه‌یابد، و گرنه درامرحاکمیت توانائی نخواهد یافت و چنین قوه‌ای تشکیل نخواهد شد. چنین غلبه و قدرتی را پادشاهی و کشورداری می‌گویند و آن فزونتر و برتر از ریاست می‌باشد. زیرا

۱ــ مقدمه (عربی) ص ۱۷۶ــ۱۷۵ (فارسی) ص ۳۴۴ــ۳۴۳.

ریاست نوعی بزرگی و خواجگی در میان قومی است که از رئیس خویش پیروی می‌کنند بی‌آنکه آن رئیس درفرمانهای خود برایشان تسلط جابرانه‌ای داشته باشد. ولی پادشاهی عبارت از غلبه یافتن و فرمانروائی بزور و قهر است»[1].

جامعه جدید از یکی از دوراه ــ آرام و خشن ــ برجامعه‌های پیرامون خود مسلط می‌شود. وقتی که دولت‌های کهن استقرار یافته به‌مرحله فرتوتی و اضمحلال می‌رسند، دولت‌های نوین جانشین آنها ممکن است به‌یکی‌از دوراه تشکیل شوند. نخست‌آنکه فرمانروایان ولایات و استان‌ها درنواحی دوردست و مرزها هنگامی که می‌بینند از نفوذ دولت‌کاسته شده وسایه قدرت آن ازسرزمین ایشان برافتاده است، هریك به‌تشکیل دولت نوینی دست می‌یازند و برمردم آن سرزمین تسلط می‌یابند. پس‌پادشاهی برمی‌گزینند و بعدازآن پادشاه، فرزندان یا موالی اوکشور را به‌ارث می‌برند وکشور رفته رفته به‌مرحله وسعت و عظمت می‌رسد. در مواردی که‌میان فرمان‌روایان سرزمینی برای انتخاب پادشاه اختلاف روی می‌دهد، همه به‌ستیز برمیخیزند و هردسته‌ای کسی را شایسته می‌داند، اما سرانجام آن که نیرومندتر و تواناتر است، بردیگران چیره می‌شود و دولت را به‌چنگ می‌آورد، چنانکه این وضع در دولت بنی‌عباس روی داد و هنگامی که دولت آنان به‌مرحله فرتوتی (انحطاط و بحران) رسید و سایه قدرت و نفوذ آن از نواحی دوردست برافتاد سامانیان در ماوراءالنهر و خاندان حمدان در موصل و شام و خاندان طولون در مصر استقلال یافتند. همچنین دولت امویان اندلس نیز بهمین سرنوشت گرفتارشد. پس کشور آن دودمان در میان ملوك طوائف که فرمان‌روایان آن دولت به‌شمار می‌رفتند، تقسیم شد و چندین دولت به‌وجود آمد و پادشاهی چند برآن ممالك استیلا یافتند و پس‌از آنان خویشاوندان یا موالی آنها تاج‌وتخت را بارث بردند. به‌این ترتیب میان بنیانگذاران دولت تازه و دولت استقرار یافته پیشین جنگی

۱ــ مقدمه (عربی) ص ۱۳۹ (فارسی) ص ۲۷۱.

روی نمی‌دهد و گروهی کـه باستقلال ناحیه خود همت می‌گمارند پس از تشکیل دادن دولت در همان ناحیه مستقر می‌شوند وبه‌علت رسیدن دولت مرکزی به‌مرحله فرتوتی و بـرافتادن نفوذ آن در نواحی دوردست، فرمان روایان اینگونه نواحی دست باستقلال می‌زنند و پیروزمی‌شوند. اما راه‌دوم تشکیل دولت جدید این است کـه از میان ملت‌ها و قبائل مجاور یك کشور کهن یکی دست بانقلاب زند و یا از راه تبلیغ آئین خاصی نیروئی درگـرد خود فراهم سازد و یـا دارای لشکریان و عصبیتی بزرگ در میان طائفه خود باشد و بـراثـر آن، کارش در بین‌قوم خودش بالا گیرد و به‌تشکیل حکومتی همت گمارد و آن وقت بدین‌اندیشه بیفتد که می‌تواند به‌نیروی خود بردولت استقرار یافته همجوار غلبه یابد. مخصوصاً اگر از رسیدن آن دولت به‌مرحله فرتوتی آگاه باشد، برخود.و ایل و تبارش لازم می‌شمرد کـه برآن دولت استیلایابد. پس به‌مطالبه تاج و تخت آن دولت برمی‌خیزد و بالاخره پیروزی می‌یابد و وارث فرمـان‌روائی آن دولت می‌شود، چنانکه سلجوقیان بـا خاندان سبکتکین و خاندان مرینیان مغرب با موحدان این شیوه را پیش گرفتند و و پیروز شدند»[1].

براثر رشد عصبیت یك‌جامعه‌حکومت آن‌به تدریج مقتدرمی‌شود ودراوضاع واحوال مساعد جامعه‌های ابتدائی دیگر رامغلوب خواهد کرد و آن‌گاه به دولت یا جامعه پیچیده‌ای که درحال انحطاط است خواهد تاخت وجانشین آن خواهد شد یاحداقل درآن موقتارخنه خواهدکرد ودرآینده بساط آن را برخواهدچید. هرگاه خداند عصبیت به پایگاهی برسد درآن درنگ نمی‌کندبلکه برترازآنرامی‌جوید ، چنانکه اگربخواجگی‌ورهبری مردم نائل‌آید وراهی‌هم‌بسوی‌غلبه‌وتسط وزورمندی بیشتری بیابد ، آنرا فرو نمی‌گذارد ، زیرا رسیدن بدان برای انسان‌مطلوب‌است و ازخواسته‌ها وتمایلات آدمی است وتوانائی وی برچنان پایگاهی انجام‌نمی‌پذیرد مگراز راه عصبیت‌که بسبب آن مردم ویراپیروی می‌کنند. بنابراین هدف عصبیت

۱ــ مقدمه (عربی) ص ۲۹۸ (فارسی) ص ۵۹۸–۵۹۹.

چنانکه معلوم شد، غلبه وتسلط برای رسیدن به پادشاهی است ونیز باید دانست که دریك قبیله هرچند خانواده‌های شریف پراکنده وعصبیت‌هـای متعدد و گوناگـون وجود داشته‌باشد ناگزیر بایدازمیان آنها عصبیتی‌پدیدآیدکه ازهمهٔ آنها نیرومندتر باشد و برآنها چیره شود وهمه رایکـربه پیروی خویش وادارد ودیگرعصبیت‌هـا آنچنان بدان پیوند یابند که گوئی همه‌آنها بمنزله یك عصبیت بزرگ‌است وگرنه میان آنها جدائی روی می‌دهد و به اختلاف وزد و خورد منتهی می گردد . و اگر خدای گروهی از مردم رابگروه دیگر دفع نمی کرد همانازمین‌رافساد فرامی گرفت[1] وآنگاه که یك رئیس قبیله به نیروی عصبیت بـرقـوم خویش‌غلبه می کند ، طبعاً میخواهد بررئیس قبیله دیگری که از وی دوراست نیز چیره‌آید، دراینصورت‌اگر رئیس قبله دیگراز لحاظ قـدرت وعصبیت با اوبرابر نباشد، باید بدفـاع برخیزد وچنانچه هـر دوهم زور وبرابر باشند ، هرکـدام برناحیة متصرفی وقبیله خویش حاکمیت‌خواهدیافت پس مانند قبائل‌مستقل‌ومجزاازهم که‌درجهان پراکنده‌اند،بسر خواهند برد اگریکی بردیگری غالب آید و او را به پیروی از طائفه خود مجبور سازد ، آن گاه باآن‌قبیله‌نیز پیوند خویشاوندی خواهد یافت‌ونیروی آن‌را برقدرت غلبه جوئی خویش خواهد افزود ودر راه بدست آوردن حداعلای غلبه یـافتن و فرمان روایی گام خواهدنهاد ، چنانکـه بدرجات ازهدف نخستین اوپهناور تـر و دورترباشد وهمچنان به‌توسعه طلبی وغلبه جوئی ادامه می‌دهد تانیرو وتوانائی اوبه مـرحلهٔ نیروی دولت بـرسد و بـا آن برابر گردد آن وقت اگر دولتی بـه مرحله پیری وفرسودگی رسیده باشد وازسوی خداوندان عصبیتی که زمام امورآن را در دست دارنـد ، ممانعت ومقاومتی‌نشـان داده نشود ، بیدرنگ بـرآن دولت استیلا خواهدیافت وفرمان روابی راازآن خواهد ربودوسرتاسر کشور را به‌چنگ‌خواهد آورد. لیکن اگرچنین‌رئیس قبیله‌ای بـا رسیدن به منتها مرحلهٔ نیرومندی درتوسعه طلبی خود بامرحله پیری وفرسودگی یك دولت مصادف نشود،بلکه مقارن هنگامی

۱ــ ولولادفع‌الله‌الناس بعضهم ببعض لفسدت‌الارض: ، سوره بقره‌آیه ۲۵۲.

باشد که آن دولت به پشتیبانی خداوندان عصبیت نیازمند می گردد ، در اینصورت دولت سران آن قبیله وعصبیت رادرسلك اولیای حکومت خویش درمی آورد و هنگام نیاز، بـه نیروی آنان اتکاء می کند. در آن صورت آن قبیله بمرحلـه‌ای از نفوذ خواهد رسید که ازپایگاه پادشاهی ودولت مستقل فروتراست ، مانند تـرکان دردولت بنی‌عباس وصنهاجه وزناته دردولت کنانه وخاندان حمدان باملـوك شیعه علوی وعباسی‌بنابراین معلوم شد که هدف عصبیت قبائل، پادشاهـی و کشور داری یا بطریق استقلال ویا از راه همکاری بادولت وپشتیبانی از آن حاصل‌می‌شود واگر موانعی قبیله را از رسیدن به هدف‌بازدارد ، درهمان پایه‌ای که دارد متوقف‌خواهد ماند تاهنگامی که خداوند سرنوشت آنرا تعیین کند [1].[2]

مهم‌ترین مانعی که ممکن‌است یك‌قبیله یا جامعه ساده را ازتبدیل به دولت یا جامعه بزرگ بـازدارد ، رفـاه وتجمل‌است. هرگاه قبیله‌ای بـه نیروری عصبیت خویش به برخی پیروزیها نائل‌آید، بهمان میـزان به وسائل رفاه دست می‌یابد وبا خداوندان ناز ونعمت وتوانگران درآسایش وفراخی معیشت‌شرکت می‌جوید وبه میزان پیروزی‌وغلبه‌ای که بدست‌می‌آورد وبه نسبتی که یك دولت‌به‌آن‌قبیله اتکاء ـ می کند ، ازنعمت وتوانگری بهره وسهمی می‌برد واگـرآن دولت ازلحاظ قدرت درحدی باشد که هیچکس دربازستدن فرمان روائی یاشرکت جستن درآن نتوانـد طمع‌بندد ، قبیله بـه حاکمیت آن دولت اعتراف می کند وبهمین‌اندازه خـرسند می‌شود، که به اجازه آن دولت ، ازنعمت ملك بهره مندگردد واعضای آن‌درگرد- آوری خراج شرکت می کنند. چنین قبیله‌ای‌درسرنمیپروراند که بدرجات ومناصب دولت یابدست‌آوردن موجبات آن نائل‌آید. بلکه تنها هـدف‌آن اینستکه نعمت و وسایل زندگی بدست آورد و درسایه‌آن دولت بـه آرامش بسربـرد وشیوه‌هـای پادشاهی را درابنیه وپوشیدنی‌های نیکوفرا گیرد وهرچه بیشتر برمقدار آنهابیفزاید

۱ـ اشاره به آیه ۴۳ و ۴۶ ، سوره‌الانفال

۲ـ مقدمه (عربی) ، ص ۱۴۰ (فارسی) ص ۲۷۳ـ۲۷۱

ودر بهتر کردن وزیبائی آنها به تناسب ثروت ووسائل نازو نعمتی که به چنگ می آورد بکوشد وازمتفرعات آنها برخوردار گردد. پیدا است که دراینصورت رفته رفته از خشونت بادیه نشینی قبیله کاسته می‌شود و عصبیت ودلیری آن به زبونی تبدیل می گردد قبیله ازرفاهی که خداوند به آنان ارزانی میدارد، متنعم می‌شوند وفرزندان و اعقاب ایشان نیز برهمین شیوه پرورش می یابند، بدانسان که به تن پروری و بر آوردن نیازمندیهای گوناگون خویش می‌پردازند واز دیگر اموریکه برای رشد و نیرومندی عصبیت ضرورت دارد سربازمی‌زنند تا اینکه این حالت درسرشت آنان جایگیر می‌شود. آن گاه عصبیت ودلاوری درنسلهای آینده نقصان می‌پذیرد تاسرانجام به کلی زائل می گردد وسرانجام‌زمان انقراض قبیله آنان فرامی‌رسد. وبهراندازه که اعضای قبیله بیشتر درناز ونعمت‌وتجمل خواهی فرورِوند، بهمان میزان بنابودی نزدیک‌تر می‌شوند، تاچه رسد به اینکه داعیه پادشاهی‌درسرداشته‌باشند. زیراعادات وورسوم تجمل پرستی ومستغرق شدن درناز ونعمت وتن پروری شدت عصبیت راکه وسیله غلبه یافتن است، درهم می‌شکند وهرگاه، عصبیت زائل گردد، حس حمایت و دفاع ازمیان قبیله رخت برمی‌بندد تاچه رسد باینکه به توسعه طلبی برخیزند. آن وقت ملت‌های دیگر آنان رامی‌بلعند و از میان می‌برند.[1]

برروی هم هردولتی در آغاز به وسیله قبایلی که دور از شهرها و رفاه و تجمل آن‌ها به سر می‌برند، برقرار می‌شود، ولی پس از آن که قدرت یافت، ضرورة در شهر استقرار می گیردو به آسایش و خوشی شهری کشانیده می‌شود. دولت در آغاز تشکیل آن به شکل بادیه نشینی است. آن‌گاه اگر کشور داری و سلطنت حاصل شود به دنبال آن آسایش وفراخی معیشت و گشایش احوال همراه آن خواهد بود وشهر نشینی تنها عبارت از تفنن در ناز و نعمت واستوار کردن ونیکو کردن صنایع متداول است که بطریق و شیوه‌های گوناگون تغییر می‌پذیرند وکاملتر می‌شوند، از قبیل امور آشپز خانه‌ها و ساختمانها و گستردنیها و ظرف‌ها

۱ــ مقدمه (عربی)، ص ۱۴۱ــ۱۴۰ (فارسی) ص ۲۷۴ــ۲۷۳.

ودیگر عادات و کیفیات امور خانه داری که برای بهتر کردن وظرافت‌هریك از آنها صنایع مخصوصی وجود دارند و به نسبت اختلاف تمایلات انسان در شهوات و لذت‌ها و تنعمات و عادت تجمل خواهی همواره گسترش می‌یابند . پس مرحله شهر نشینی در کشور داری پس از مرحله بادیه نشینی پدید می‌آید از این رو که وسائل آسایش وتنعم نتیجهٔ ضروری تکامل دولت‌است.»[1]

مراحل سیر دولت

چنان‌که بیان شد ، دولت پس از ظهور ، در شرایط مساعد از پنج مرحله جبری می گذرد ومنهدم می گردد.

مرحله اول: استقرار دولت. در این مرحله دولت جدید که مرکب از گروه های متعدد است، دولت پیشین را بر می‌اندازد و با عصبیت تام براریکه قدرت استوار می گردد . مرحله نخستین دوران پیروزی بر مخالفان و استیلا بر کشور و باز گرفتن آن از دست دولت دیگری است. در این مرحله پیشوایی و رهبری قوم در بدست آوردن بزرگی و سروری و خراج ستانی و دفاع از سرزمین و آب و خاك ونگهبانی وحمایت از آن بهیچ رو منحصر به یك فرد نیست. زیرا این امور برمقتضای عصبیتی است که بوسیله آن پیروزی‌و غلبه برای همه اعضای‌قبیله روی داده و عصبیت نیز در این مرحله همچنان درمیان‌آنان پایدار ومستقر است.»[2]

دولت جدید چون هنوز متمدن و ناز پرورده نشده است، با بی باکی می‌جنگد و پیروز می‌شود. اقوام وحشی بعلت قدرت در جنگ آوری وخشونت با ملل دیگر درتسخیر و بنده ساختن طوائف توانا ترند و گذشته ازاین با ملت‌ها واقوام دیگرمانند حیوانات شکاری نسبت به دیگرجانوران بیزبان،رفتارمیکنند،

۱ـ مقدمه (عربی) ، ص ۱۷۲ (فارسی) ص ۳۳۶ .

۲ ـ مقدمه (عربی) ص ۱۷۵ (فارسی) ص ۳۴۳:

مانند عرب وزناته ودیگر اقوامی که نظیر آنانند چون کردها وترکمن‌ها ونقابداران صنهاجه . ونیز اینگونه طوائف وطنی ندارند که ازنازونعمت آن برخوردار شوند و منسوب بشهری خاص نیستند کـه بدان دلبسته باشند از اینرو همه نواحی و اقطار گونـا گون در نظر ایشان یکسان است. بهمین سبب به فرمانروایی بر کشورهـا و شهرهای نزدیك نواحی‌خودا کتفا نمی کنند ودرحدود افق خویش توقف‌نمی‌نمایند، بلکه باقلیم‌های دور دست هم می‌تازند و بر ملت های گونا گون و دور از زادگاه خویش غلبه می‌یابند» [1] .

دولت جدید به‌کشور گشایی می‌پردازد و گاهی بیش از دولت پیش ازخود، مرزها را بسط می‌دهد. «سرحدهـا ونهایت مرز وبوم یك دولت گاهی عبارت از همان دائره ایست‌که نخستین دولت پایه‌گذار بدست آورده است وگاهی‌هم اگر شماره خدمتگزاران و افراد قبیله دولتی از دولت پیش ازآن فزونتر بـاشند ممکن است پهناورتر شود. همه‌این مراحل‌جهانگشائی ووسعت بخشیدن مرزوبوم هنگامی میسر می‌شود‌که اعضای دولت هنوز عادات و رسوم بادیه نشینی را از دست‌نداده وبر همان خشونت و سر سختی ودلاوری باقی هستند وگرنه هنگامی‌که ارجمندی وغلبه جوئی دولت باوج عظمت برسد ودر نتیجه فزونی مالیات‌هـا وسائل معاش وارزاق بحدوفور در دسترس آنان قرار گیردودر دریای‌تجمل وناز ونعمت فرورو‌ند و به عادات شهر نشینی خو گیرند و نسلهای آنان بر ایـن شیوه پرورش یـابند آن وقت نگهبانـان ولشکریـان‌نـرمخو بـار می‌آیند وحـاشیه نشینان دولت نـازپرورده‌می‌شوند وبسبب این روش تربیت، روح ترس وتنبلی برآنان چیره می‌شود و نیز بعلت ممـارست در خویهای پیمان شکنی و گرویـدن از حق بباطل کـه از خصوصیات شهر نشینان است ، صفات سرسختی و دلاوری و مـردانگـی را از دست می‌دهند.» [2]

۱ـ مقدمه (عربی) ، ص ۱۴۵ (فارسی) ص ۲۸۳ ــ ۲۸۲.

۲ـ مقدمه (عربی) ص ۱۶۸ (فارسی) ص ۳۲۹ .

مرحله دوم: خودکامگی دولت است دراین مرحله یکی از گروه‌های دولت جدید گروه‌های‌دیگر رامغلوب ومنقادخویش‌می‌سازدوعصبیت خاص‌خودرا بر آن‌ها تحمیل می کند . پس از شدت عصبیت عمومی می‌کاهد. بزرگان گروه فائق‌برای قبضه کردن قدرت بایك دیگر می‌ستیزند و سرانجام یکی از آنان که از عصبیت و حمایت بیشتر برخوردار است حاکم مطلق العنان مـی‌گردد و برای جبران ضعف عصبیت عمومی و تقویت خود، از سپاهیان مزدوربیگانه سود می‌جوید . هرگـاه ریاست براو مسلم گردد، چون خوی‌خود پسندی‌وغرور وعارو ننگ که‌از سرشتهای حیوانی است دروی وجود دارد،خواهی نخواهی از شرکت دادن دیگران درامور فرمان روایی و سلطنت سربازمی‌زند و خوی خود منشی کـه در طبایع بشر یافته می‌شود در او پدید می‌آید، مقتضیات‌سیاست‌کشورداری هم بـه قصد جلوگیری از اختلاف فرمـان روایـان وتباهی جامعه ، خودکامگی را ایجاب می کند . پس جامعه مدلول آیه شریفه می‌شود که اگر در میان آنها خدایانی جز خدا بودند،هر آینه تباه می‌شدند. [1]

اینست که در این هنگام از اتهام عصبیت‌های دیگر برای شرکت جستن در فرمان روایی‌ممانعت شده همه عصبیت های‌فرعی مغلوب‌می گردد . فردحاکم چنان بر همگـان لگام می‌زند که‌هرچه بخواهد یکه‌تازی می کندو بهیچکس‌اجازه‌نمی‌دهد که در امور فرمانروائی دخالتی بنماید و بسود وزیان جامعه‌درنگرد. پس قدرت و عظمت‌یکسره بوی تعلق می گیرد ودیگران درآن شرکتـی نمی کنند. برخی‌اوقات ممکن است‌خودکامگی (حکومت مطلق) برای نخستین‌پادشاه یك دولت دست دهد و گاهی هم جزبرای دومین یاسومین سلطان‌یك‌سلسله‌حاصل نمی‌شود واین برحسب قدرت ممانعت ایشان از عصبیت های دیگر ومیزان نیرومندی آنان پدید می‌آید . ولی بطورکلی موضوع خودکامگی در دولت‌ها‌الزامی و اجتناب ناپذیر است.

۱ـ «لوکان فیهما آلهةالاالله لفسدتا»: سوره انبیاء آیه ۲۲ .

۲ـ مقدمه (عربی) ص ۱۶۶ (فارسی) ص ۳۲۷ ـ ۳۲۵.

پادشاه برای‌جبران ضعف‌عصبیت یا تجانس اجتماعی، بردرباریان وسپاهیان مزدور خود سخت متکی می‌شود. «طبیعت‌کشور داری اقتضا مـی کند کـه دولت بسوی خودکامگی گراید، چه‌تاهنگامی کـه بزرگی وسیادت درمیان دسته‌ای از یك قبیله مشترك است و همه یکسان در راه آن مـی کـوشند همتهای آنـان در غلبـه بربیگانه ودفاع از مرزوبوم خویش به‌منزله یگانه راهنمای ایشان خواهد بـود و هدف آنان در رسیدن بارجمندی مشترك مـرگ را در بنیان نهادن‌کاخ بزرگواری برایشان گوارا خواهد ساخت وجانسپاری رابه تباهی‌آن ترجیح خواهندداد.

لیکن هرگاه یکی از آنـان فرمان روای مطلق گردد ، عصبیت دیـگران را سرکوب می کند و زمام همهٔ امور را بدست مـی گیرد و همهٔ ثروتها و اموال را بخود اختصاص می‌دهـد از این رو دیگران هم درکار جنگ‌ها زبونی ونـاتوانی نشان می‌دهند ونیرومندی وغلبه جویی ایشان به سستی مبدل مـی‌شود وبه خواری و بندگی خـو می گیرند، آن‌گاه نسل دوم ایشان هم‌برهمین شیوه تربیت می‌شوند و گمان می کنند که مستمری وحقوقی که از سلطان می گیرند بمنزلهٔ مـزد ایشان در برابر حمایت ایشان از سلطان است، جز ایـن چیزی در عقل آنـان نمی گنجد . کمتر ممکن است کسی از آنان درازای این فرد تن به مرگ دهدو فدا کاری کند. در نتیجه این وضع، سستی و خلل به دولت راه می‌یابد و از قدرت و شکوه آن کاسته می‌شود. پس بعلت از میان رفتن روح دلاوری و جنگاوری در مردم، دولت روبه ضعف‌وفرسودگی و سالخوردگی می‌رود» [۱]

درنتیجه میان مـردم وپادشاه فاصله بـه‌وجود می‌آید. دولت درآغـازفرمان روایی ازتمایلات وهوی وهوس‌هـای‌کشور داری دوراست زیراهر دولتی ناچـار باید متکی به عصبیت باشد که به نیروی آن به فرمانرایی نایل‌آید وبرحریفان خود چیره شود و شعار عصبیت بادیه نشینی است بنابراین اگر دولت از راه دیـن به

۱ـ مقدمه (عربی) . ص۱۶۸ (فارسی) ص۳۲۹ـ۳۲۸.

فرمانروایی رسد وبدان اتکاء کند، آن وقت خواهی نخواهی از هوی و هوسهای کشورداری دور خواهد بود. اگر تنها از راه استیلا و غلبه به ارجمندی رسد، آن وقت هم خوی بادیه نشینی که بسبب آن غلبه یافته است، فرمانروایان دولت را از اینگونه هوسها و شیوه‌ها بازخواهد داشت پس اگر دولت درفرمان روایی روش بادیه نشینی پیش گیرد خدایگان آن برخوی فروتنی بادیه‌نشینی و نزدیکی جستن بامردم خواهد بود و به آسانی کسانی را که بدیدار او می‌آیند خواهد پذیرفت و هیچگونه تشریفاتی دراین باره قائل نخواهد شد ولی همینکه استیلا و ارجمندی اورسوخ یابد و به روش فرمان روایی خودکامگی گروید وازمردم بی‌نیازشد آن وقت برای گفتگو کردن بادرگاه نشینان خود درباره شؤون مخصوص سلطنتی به علت رفت و آمد بسیار دوستان و ملاقات کنندگان فرصتی نمی‌یابد و درصدد آن برمی‌آید که تا حدامکان ازعامه دوری جوید ودر بارگاه شیوه‌ای پیش گیرد که بی اجازه کسی نزد او نیاید.[1]

کارحکومت دراین مرحله بسیار دشوار و پرمخاطره است. بنیان گذار دولت دراین مرحله به علت مدافعه وزد وخورد باحریفان خویش همان رنجها و مشقت هائی را که پایه گذاران مرحله نخستین دربدست آوردن کشور بسرمی برند تحمل می کند، بلکه کار او دشوار تر و پررنج تر است. زیرا پایه گذاران نخستین با بیگانگان به کشمکش وزد وخورد می‌پردازند و یاران و پشتیبانان ایشان دراین پیکار کلیه افراد عصبیت ایشان می‌باشند، درصورتی که پادشاه دراین مرحلۀ دولت بانزدیکان خویش به ستیزه جوئی برمی‌خیزد و آنان را می‌راند و هیچکس اورا دراین نبرد یاری نمی‌دهد جز گروهی از بیگانگان که نسبت به عصبیت وافراد قبیله خود اودراقلیت می‌باشند ازاین رو بکار دشواری دست می‌یازد.[2]

مرحله سوم: عظمت دولت است در این مرحله دولت باتکای

۱ـ مقدمه (عربی) ص ۲۹۱ـ۲۹۰ (فارسی) ص ۵۷۸.

۲ـ مقدمه (عربی) ص ۱۷۶ـ۱۷۵ (فارسی) ص ۳۴۴ـ۳۴۳.

استقرار واستبداد خـود ، برجـاه وجلال فـراوان دست می‌یـابد وبـه ذروهٔ کمال می‌رسد. مرحله سوم دوران آسودگی و آرامش‌دولت برای برخورداری وبدست آوردن ثمرات ونتایج کشورداری است: نتایجی کـه طبایع بشربدان‌هـا دلبسته و آرزومند انـد مانند کسب ثروت، ونیکنامی وبه یادگار گذاشتن آثار جاوید ونام ـ آوری وشهرت طلبی ، ازاین روتمام هم خود راصرف امور خراج ستانی و موازنهٔ دخل‌وخرج ومحاسبهٔ هزینه‌ها ومستمری‌ها ومیانه‌روی درآنها، می کند وبه برآوردن بناهای زیبا وکار گاههای عظیم وشهرها و آباذانیهای پهناور ومعابد باشکوه همت می گمارد وبه هیئتهای نماینـدگـی از اشراف ملت‌ها و بزرگان وسرآمدان قبائـل بـار میدهد و آنـان را مشمول احسان خویش می کند و کسانی را کـه شایستگی دارنـد مشمول انعام و نیکوکاری خویش قـرارمیدهد . گذشته از این ، یـاران وحاشیه نشینان وهواخواهان خویش را مـورد عنایت قـرار میدهد ودرگشایش احوال وفراخی معیشت وجاه وجلال از راه بخشیدن اموال وبرآوردن پایگاه آنان سعی بلیغ مبذول‌میدارد واصلاح حال‌سپاهیان راهدف خویش قرارمی‌دهد ودرباره وضع معاش وپرداختن حقوق‌ایشان بـی‌کم وکسردرآغاز هرماه تـوجه وعنایت خویش را دریغ نمی کند تا آثارآن دروضع لباس وسلاح ونشانها ودیگرتزیینات ورسوم لشکریان در روز آرایش وسان دادن نمودار گردد. آن وقت مسالمت ـ جویانی که‌با آن دولت دوست وهم پیمان هستند، بدان مباهات می کنند ودولت‌های جنگجو ودشمن بیمناك وهراسان می‌شوند، وایـن مرحله آخرین مراحـل استبداد وخودکامگی خداونـدان دولت است. زیـرا دولت‌هـا درهمهٔ این مراحـل تلاش می کنندکه برای آیندگان خویش استقلال رای وتسلط درفرمان روائی وارجمندی بدست‌آورند وجاده رابرای ایشان‌هموارسازند. [۱]

مرحله چهارم: آرامش دولت‌است دراین‌مرحله ازشوردولت کاسته می‌شود، ولی‌دولت‌هنوز درپرتوعظمت گذشته، مقتدراست ودرآرامش و آسایش به‌سرمی‌برد

۱ـ مقدمه (عربی) ص۱۷۶ (فارسی) ص ۳۴۴.

سنت‌ها گرامی‌هستند . امـا عصبیت استوار نیست واهمیت سربـازان مزدور روبـه فزونی‌است مرحله چهارم دوران خرسندی ومسالمت جوئی‌است. رئیس‌دولت در این مرحله بـه آنچه گذشتگان وی پایه گذاری کرده‌اند قانع مـی‌شود و با امراء وپادشاهان دیگر راه مسالمت جوئی پیش‌می گیرد ودرآداب ورسوم وشیوه‌سلطنت به تقلید ازپیشینیان خویش می‌پردازد وکلیه اعمال ایشان را گام به گام‌دنبال‌می کند وپیروی ازآنان رابه‌بهترین طریق وجهه همت خود قرارمی‌دهد وعقیده‌مند می‌شود که اگر ازتقلید آنان گامی فراترنهد، به‌تباهی می‌افتد و به‌فرمان روائی او خلل راه می‌یابد چه آنانرا دربنیان گذاری کاخ سروری وبزرگی بیناترمی‌داند[1] .

هرگاه ملتی غلبه یابد و وسائل ناز ونعمت و ثروتی را که درتصرف کشور-داران پیش از وی بـوده بچنگ آورد، نعمت و توانگری وی از هرگونه فزونی می‌یابد و عادات او نیز بهمان نسبت افزون می‌شود آن‌گاه از مرحلهٔ ضروریات و خشونت زندگی گام فراترمی‌نهد و بوسائل نـاضرور و اشیاء ظریف و آرایش و تجمل می گراید ودرعادات واحوال از پیشینیان پیروی می کند وعاداتی راکه برای بکاربردن وسائل تجملی لازم است نیزکسب میکند و در همه احوال از خوردنی و پوشیدنی گرفته تا فرشها شیفته انواع ظریف و تجملی آنها می‌شود و دراین باره برملل دیگر تفاخرمی کند وهم درخوردن خوراکهای لذیذ وجامه‌های نیکو و فاخر و سوارشدن برمرکبهای زیبـا و تندرو برملت‌هـای دیگر نیز می‌بالد و جانشینان آن در این امور برپیشینیان سبقت می‌جویند و مسابقه‌وار آن‌هـا را تا پایان دولت و بمیزان توانائی کشور خویش ادامه می‌دهند[2] .

اتکای دولت بـه عصبیت وسپاهیان خودی کاهش می‌یابـد ومقام سپاهیـان مزدوربالا می‌رود. طرطوشی درتالیف خـود موسوم به‌سراج الملوك پنداشته است

---

۱ ــ مقدمه (عربی) ص ۱۷۶ (فارسی) ص ۳۴۵.

۲ ــ مقدمه (عربی) ص ۱۶۷ (فارسی) ص ۳۲۷.

که نگهبان دولت‌ها مطلقاهمان سپاهیان جیره خواری‌هستند که بطریق ماهیانه ازدولت حقوق می گیرند، درصورتی که گفتار وی شامل سرسلسله‌ها وسلاطین نخستین دوران سلطنت یك دودمان نمی‌شود، بلکه اتکای به سپاهیان مزدور مخصوص دولت‌هائی است که درآخرین مراحل فرمانروائی یك دودمان می‌باشند. یعنی این شیوه هنگامی متداول می‌شود که مدتها ازبنیان گذاری وتأسیس سلطنت می گذرد وفرمانروائی و آئیـن سلطنت درطبقـه مخصوص (نیروی فـرمانروا) استقرار می‌یابـد واستوار می‌شود بنابرایـن طرطوشی آن دوران دولت را دریافته‌است کـه درمرحله پیری و فرسودگی بوده وتازگی آن به پژمردگی مبدل شده است چه دراین مرحله‌است که دولت‌ها نخست به موالـی و تربیت یـافتگان نمك پرورده وسر انجام بـه‌سپاهیان مزدور اتکا می کنند و به وسیلهٔ آنان از خویش به دفاع می‌پردازند. [1]

مرحله پنجم : مرحله پریشانی دولت است در این مرحله عصبیت بـه‌حداقل می‌رسدوبرفاصلهٔ میان طبقات جامعه‌می‌افزاید. تجمل پرستی وراحت طلبی‌وخوش گذارانـی شدت می‌یابد. بنیه اقتصادی جامعه به ضعف‌می گراید اغتشاشات سیاسی روی می‌دهند وتجزیه دولت آغازمی‌شود. مرحله پنجم دوران‌اسراف وتبذیراست ورئیس دولت دراین‌مرحله آنچه راپیشینیان او گرد آورده‌اند، در راه‌شهوت رانیها و لذائذ نفسانـی و بـذل وبخشش برخواص و ندیمان خویش صرف میکند و در محفلها ومجالس عیش تلف می‌سازد ویاران وهمراهان بدونابکاری‌برمی گزیند که ظاهری چون گور کافروباطنی آکنده ازخبث وتباهی‌دارند وکارهای‌بزرگ ومهمی راکه ازعهده انجام دادن آنهابرنمی آیند به ایشان می‌سپارد، چنانکه‌بهیچ‌رو ازنتایج امرونهی وحل وعقدامور آگاه‌نیستند درحالی که‌بزرگان وعناصرشایستهٔ قوم‌خویش وهواخواهان خدمتگزار پیشینیان را فرومی گذارد وبا آنان به‌بی‌مهری و جفاکاری رفتارمی کند، چنانکه کینه اورادردل می گیرند ویاری‌وهمراهی‌خود رابه وی دریغ می‌دارند. وبه‌نافرمانی وطغیان می گرایند بسبب خرج کردن مستمریهای سپاهیان در

۱ـ مقدمه (عربی) ص ۱۵۶ (فارسی) ص ۳۰۶

راه‌شهوترانیهای خـویش وضع سپاه ولشکر اوتباه می‌شود، چه گذشته ازاین خود مستقیماً به کارایشان عنایت نمی کند وخویش را از آنان پنهان می‌دارد وبه پرسش احوال وسروسامان دادن کارهای ایشان نمی‌پردازد. درنتیجه‌اساسی راکه پیشینیان وی برای نگهبانی کشور بنیان نهاده بودند واژگون می‌سازد وکلیه پایه گذاریها و کاخهای عظمت ایشان راویران ومنهدم می کند. دراین مرحله طبیعت فـرسودگی وپیری بدولت راه‌می‌یابدوبیماری‌مزمنی که کمترمیتواند خودرا از آن برهاند وبا آن وضع،درمان ناپذیرمی‌شود برآن استیلا می‌یابد، تاآنکه سرانجام‌منقرض‌می گردد.[1]

خوش گذارنی وتجمل‌طلبی‌بزرگان دولت‌رابه فقرمی کشاند. یکی‌ازمقتضیات طبیعی کشورداری نازونعمت وتجمل خواهی‌است. درنتیجهٔ این وضع عـادات و رسوم بسیاری درمیان اعضای دولت رواج می‌یابد و مخارج مستمرایشان افـزون می‌شودودخل ایشان باخرج برابری نمی کند. بدین‌سبب‌تهی دست درمیان ایشان ازبینوائی می‌میرد وآنکه درنازونعمت است‌مستمری خویش‌راصرف‌وسائل تجملی می کند ودر فراخی معیشت و خوشگذرانی مستغرق می گردد. آن‌گاه این وضع درنسل‌های آینده توسعه می‌یابد وبه مرحله‌ای می‌رسد که‌هرکس مستمری خویش راصرف وسائل تجملی مـی کند و در فراخی معیشت وخوش گذارانـی مستغرق می گردد. سپس این وضع‌درنسلهای‌آینده توسعه‌می‌یابد وبمرحله‌ای‌می‌رسد که کلیه حقوق ومستمری خدمتگزاران‌دولت دربرابرفزونی‌عادات تجملی‌و وسائل‌نازونعمت وافی نمی‌باشد و همه محتاج می‌شوند وکاربجایی می کشد کـه پادشاهان به سران لشکری دستور می‌دهند که مخارج سپاهیان‌وامورلشکرکشی را محدودسازند. چون سران لشکراز عهدهٔ این‌امربرنمی‌آیند وزایدی در مخارج نمی‌یابند، در برابرعدم اجرای دستور پادشاه گرفتارعقوبت می‌شوند. پادشاهان ثروت‌هایـی که درتصرف بسیاری ازسران است ، ازایشان می‌ستانند وآن‌هارا بخود اختصاص می‌دهند یابـه فرزندان‌وپرورش یافتگان دولت خویش می‌بخشند ودرنتیجه گروهی ازسران کشور

۱ــ مقدمه (عربی) ص ۱۷۶ (فارسی) ص ۳۴۵.

را بـه بی‌سروسامانی گرفتار می‌سازند ودچار ناتوانـی می‌کنند. پیدا است کـه زبونی آنان در دستگاه‌دولت نیزتأثیر می‌بخشد ودرپادشاه نیز فتورراه می‌یابد[1].

دولت برای رفع فقر کارگزاران خود ناچاربه تجارت می‌پردازد وبرخراج‌هاهم می‌افزاید. باید دانست که دولت درآغاز کاربحالت بادیه نشینی‌است وازاین رو به علت نداشتن ثروت فراوان ونازونعمت وعادات ورسوم آن، نیازمندیهای اندکی دارد وخـرج آن‌نیز افزون نمی‌بـاشد. بهمین‌سبب درآمدهای خراج ستانی آن‌با هزینه‌ها برابری می‌کند وبلکه درآمد دولت افزون ترازنیازمندیهای آن است‌ولی دیری نمی‌گذردکه به آئین‌هـای شهر نشینی ازقبیل نازونعمت و تجمل خواهی و عـادات ورسوم آن می‌گرایـد ودر راهی گام می‌نهدکـه دولت‌های پیشین آنـرا می‌پیموده‌اند وازاین‌رو هزینهٔ اولیای دولت و به‌ویژه مخارج سلطان‌به میزان زیادی افزایش می‌یابد چه سلطان ناچاراست مخارج خواص ودرباریان خود رابپردازدو برمیزان بذل وبخشش ومستمری‌های کارکنان بیفزاید والبته بـا این وضع‌مخارج سلطان بادرآمدی کـه از خراج بدست می‌آید بـرابری نمی‌کند ودولت مجبور می‌شودکه برمیزان خراج بیفزاید.[2]

اما افزایش خـراج‌ها به نوبهٔ خود برفقرهمگان می‌افزاید ومجدداً دولت را بـه بالابردن خراج وامی‌دارد. پس فقر دستخوش دوروتسلسل مـی‌شود وهمواره شدت می‌گیرد ودولت رابه تزلزل می‌کشاند[3].

ازاینها گذشته تجمل‌پرستی وآسایش‌دوستی، پاسداران دولت وازآن‌جمله، سپاهیان را به تباهی می‌کشانـد. هرگاه اولیای دولت بـه‌آرامش و راحت طلبی انس گیرند، رفته رفته برحسب خاصیت این انس کلیه عادات، به‌منزله امری طبیعی وجبلی درآنان رسوخ خواهد یافت. پس نسل‌های تازه درفراخی معیشت ونعمت

۱ـ مقدمه (عربی) ص ۱۶۹ (فارسی) ص ۳۲۹.

۲ـ مقدمه (عربی) ص ۲۸۰ (فارسی) ص ۵۵۶.

۳ـ مقدمه (عربی) ص ۱۶۹ (فارسی) ص ۳۳۰.

و مهد نازپرورد گی و تجمل‌خواهی پرورش خواهند یافت و خوی خشونت را از دست خواهند داد وعادات بادیه‌نشینی را که‌بسبب آنها ملك رابه چنگ می آوردند مانندسرسختی‌دلاوری وبیباکی وخو گرفتن به شکاروسفر کردن‌درفلاتها وراهنمایی در دشتهای دور را از یادخواهندبرد ومیان ایشان وبازاریهای شهری درامورتربیت و آداب ورسوم پادشاهی تفاوتی نخواهند بود. درنتیجه نیروی نگهبانی ولشکری ایشان ضعیف‌می‌شود ودلاوری آنان ازدست می‌رود وشوکت وشکوهشان مضمحل می گردد وبدفرجامی آن به دولت می‌رسد، چه‌این وضع دولت را به‌سراشیب پیری وفرسود گی نزدیك می‌سازد. آن گاه همچنان بسوی عادات گونا گون تجمل‌خواهی ونازپرورد گی‌وشهر نشینی‌می‌شتابند و آرامش وسکون وظرافت حاشیه‌نشینان پادشاه در کلیهٔ احوال‌ایشان رسوخ‌می کند و دراین گونه‌ٔ امور غوطه‌ور می گردند. ازبادیه‌-نشینی و خشونت دورمی‌شوند و اندك اندك به‌کلی خصال آنرا از دست می‌دهند، چنانکه خوی دلاوری را که منشأ نگهبانی و مدافعه است از یاد می‌برند، به‌حدیکه خود برلشکریان دیگری اتکاء می کنند واین امر را می‌توان درباره دولت‌هائی که اخبار آنها درکتب مدون است موردنظر قرارداد وبه‌کتبی کـه در دسترس هست، مراجعه کـرد .[1]

دولت درموارد بسیاری برای جبران سستی وناتوانی سپاهیان اصیل خود ، برشماره سپاهیان مزدور اجنبی می‌افزاید. هنگامی که این گونـه پیری وفرسود گی درنتیجه نازپرورد گی و راحت طلبی بـه دولتی راه‌می‌یابـد، رئیس دولت مجبور می‌شود که برای نگهبانی کشور خویش یاران وملازمانی از اقوامی که ازخاندان و نژاد اونیستند وبه‌خشونت عادت دارند بر گزینند واز ایشان لشکریانی که درجنگها شکیباتر و برتحمل رنجها و شدائد مـانند گرسنگی و تنگی معیشت تواناتر باشند، تشکیل دهد. این‌عمل‌برای دولتی که احتمال می‌رود فرسود گی وپیری بدان راه‌یابد

۱- مقدمه (عربی) ص ۱۶۹ (فارسی) ص ۳۳۱.

به منزلهٔ داروئی به شمارمی‌رود [1]. ولی این دارو درمان بخش نیست. سود جستن دولت از نیروی خارجی خود درحکم ناقوس مرگ آن است. با سقوط دورکن اصلی دولت که عصبیت و اقتصاد باشند، دولت محکوم به زوال است. بنیان کشور برد و پایه استوار است که ناچار باید آن دو پایه در کشور وجود داشته باشند.

نخست شوکت وعصبیت که ازآنها به سپاه تعبیرمی کنند.

دوم ثروت که نگهدارنده سپاهیان است وپادشاه هم کیفیات ونیازمندیها و وسائل کشورداری را بدان فراهم می کند و هرگاه خللی بدولت راه یابد در این دواساس پدیدارمی‌شود [2].

امواج تزلزل دولت از مرکزبه اطراف می‌رسد و گروه‌ها و قبایل دورافتاده را به‌سرکشی و استقلال طلبی برمی‌انگیزد. گاهی مردمان نواحی دور و ساکنان مرزهاهمین که زبونی وضعف دولت را احساس می کنند، سرکشی آغازمی کنند و مدعی‌استقلال‌طلبی می‌شوندوبرنواحی‌وشهرهائی که‌درتصرف‌خویش‌دارند، مستقلا تسلط‌می‌یابند وخدایگان دولت ازرام کردن‌وواداشتن‌آنان به‌راه‌راست‌عاجزمی‌شود ودرنتیجه دائره‌مرزهای‌دولت‌نسبت به‌وسعتی که‌درآغازتشکیل بدان‌نایل‌آمده‌است، محدود تروتنگتر می‌شود وتوجه خود رابه نگاهداری سرحد کوچکتری معطوف‌ـ می‌دارد تاآنکه در راه فرمان روایی‌این‌نیز، همان‌شرایطی پدید می‌آید که در قلمرو نخستین روی داده بود یعنی بازهم ناتوانی وسستی و زبونی به خدمتگزاران و اعضای دولت راه می‌یابد و وضع مالی وامور خراج نقصان می‌پذیرد [3].

دولت باشتاب روبه تجزیه‌می‌رود نخستین آثاری که از فرسودگی وپیری دولت‌پدیدمی‌آید، تقسیم وتجزیه آنست، زیراکشورهنگامی که به مرحلهٔ عظمت‌و

۱ــ مقدمه (عربی) ص ۱۶۹ (فارسی) ص ۳۳۲.

۲ــ مقدمه (عربی) ص ۲۹۴ (فارسی) ص ۵۸۶.

۳ــ مقدمه (عربی) ص ۲۹۵ (فارسی) ص ۵۸۷.

و وسعت می‌رسد وبه آخرین سرحد نازونعمت وعادات و کیفیات تجمل خواهی نائل می آید، خدایگان آن به خود کامگی ویگانه سالاری می گراید. آن وقت از مشارکت دادن دیگران درامرفرمان روایی‌خود سربازمی‌زند وتا حدامکان به‌ریشه‌کن ساختن موجبات آن همت می گمارد، چنانکه بهریك ازخویشاوندان خود شك‌برد که اونامزد منصب پادشاهی است، ویرا ازمیان برمی‌دارد. چه بسا که‌برخی ازنامزدان پایگاه سلطنت ازبیم آنکه مبادا درمعرض سوءظن پادشاه واقع شوند، بسوی نواحی دور ومرزها رهسپارمی‌شوند وکسانی که مانند آنان مورد بدگمانی و درمعرض خطرمی‌باشند، در گردشان فراهم می آیند. دراین هنگام دایرهٔ مرزهای دولت رفته‌رفته تنگ‌ترمی‌شود ونفوذ دولت‌مرکزی ازنواحی‌دور رخت‌برمی‌بندد. ازاین‌رواینگونه کسان که بمرزها ونواحی دورمی‌روند ازخویشاوندی باسلطان استفاده می کنند ودر آن‌ناحیه درفش‌استقلال طلبی راباهتزاز درمی‌آورند. به علت تنگ شدن ومحدودیت‌دائرهٔ مرزهای دولت کاراین گونه‌استقلال طلبان بالامی گیرد تا آنکه دولت تجزیه می‌شود یا درمعرض تجزیه قرارمی گیرد[1] .

دولت به‌قصد سرکوبی شورش وفرونشاندن پریشانی به‌استبدادی‌فوق‌العاده متوسل می‌شود. این‌استبداد به آن قدرتی فریبنده می‌بخشد ـ قدرتی‌بسان‌آخرین شعله‌های شمع. چه بسا که درپایان دورهٔ فرمان روائی دولت نیروئی پدید می‌آید که فرمان روایان آن خیال می کنند پیری وفرتوتی ازدولت مرتفع شده‌است وفتیلهٔ شمع آن، نیروی آخرین جلوهٔ هنگام توانائی رانشان می‌دهد، چنانکه گوئی یك شمع برافروخته ازقدرت وتوانایی می‌درخشد درصورتی که شعله‌های مزبور آخرین تابشهای آن قدرت است. شمع نزدیك خاموش شدن چشمکهایی می‌زند که مردم می‌پندارند برافروختگی آن جاوید است، درصورتی که آن پرتوها و چشمکها نشانه خاموشی آنست.[2]

۱ـ مقدمه (عربی) ص ۲۹۲ـ۲۹۳ (فارسی) ص ۵۸۱.

۲ـ مقدمه (عربی) ص ۲۹۴ (فارسی) ص ۵۸۱.

تکرار تاریخ

چنان‌که ملاحظه شد، هر جامعه‌ای که از شرایط طبیعی رشد برخوردار باشد، جبراً تکامل می‌یابد و به صورت دولتی مقتدر درمی‌آید، جای دولت یا دولت‌های فرتوت را می‌گیرد و به سیر تکامل خود ادامه می‌دهد و سرانجام درهم می‌شکنند. به این‌ترتیب دولت‌ها باوجود تفاوت‌های خود، مسیرمعین ومراحل مشترکی‌راطی می‌کنند وبه‌بیان‌دیگر، تاریخ‌انسانیت‌همواره درسرزمین‌های مختلف تکرارمی‌شود تکراری جبری واجتناب ناپذیر.دولت‌ها همه فرتوت می‌گردند و براثر فرتوتی می‌میرند وهیچ طبیبی قادر به‌درمان آن‌ها نیست.

گاهی زمام دارانی دوراندیش از پیش‌بیماری‌ها آن را درمی‌یابند و درصدد درمان آن بیماری‌ها برمی‌آیند. ولی بیهوده است و مرگ دولت حتمی است.

«عوارضی که حکایت از فرسودگی وفرتوتی دولت می‌کند طبیعی است و خواه ناخواه برای دولت روی می‌دهد. بنابراین هرگاه فرتوتی برای دولت امری طبیعی باشد، وقوع آن مانند همهٔ امور طبیعی الزامی خواهد بود، چنان‌که پیری که در مزاج حیوانی راه می‌یابد، از بیماریهای مزمن درمان ناپذیر است. که نمی‌توان آنرا برطرف‌کرد، زیرا امور طبیعی تغییر ناپذیرند. گاهی بسیاری از فرمانروایان دولت‌ها که درکارسیاست‌کشورداری بیداروهوشمنداند بدین عارضه توجه می‌کنند ومی‌بینند که عوارض وموجبات فرسودگی وپیری به دولت آنان راه یافته است و گمان می‌کنند که ممکن است این عوارض را برطرف‌کرد پس برآن می‌شوند که وضع دولت را جبران‌کنند و مزاج آنرا از فرتوتی برهانند و می‌پندارند که این عارضه بسبب‌کوتاهی یا غفلت‌کسی بوده است‌که پیش از آنان فرمان‌روائی می‌کرده است، در صورتی که حقیقت امر چنین نیست. پدید آمدن عوارض مزبور در دولت‌ها از امور طبیعی است»[1].

۲ـ مقدمه (عربی) ص ۲۹۴ (فارسی) ص ۵۸۵.

ابن خلدون برای اثبات فلسفه تاریخ خود به تاریخ دولت‌های گوناگون نظر می‌افکند و مخصوصاً به تاریخ عالم اسلام استشهاد می‌کند. به نظر او دولت اسلامی پس از فتح کشورها، به قدرت فراوان رسید و در دوره عباسی بر جاه و جلال فراوان دست یافت و رفاه و عیاشی شدت گرفت، پس ارکان دولت اسلامی خلل پذیرفتند و در مغرب عالم اسلامی دولتهای مروانی و علوی پا گرفتند و اندلس و شمال آفریقا را از دولت مرکزی جدا کردند. پس بر اثر بروز اختلاف بین اولاد هارون‌الرشید، داعیان علوی از هر سو پدید گشتند پس از آن متوکل کشته شد و حکام محلی در حوزه خود نغمه استقلال سر دادند و از پرداخت خراج سرباز زدند. هنگامی که المعتضد بالله بر سریر خلافت نشست، برای جلوگیری از اضمحلال دولت اسلامی تغییراتی در قوانین داد و سیاستی جدید درپیش گرفت به حکام اطراف مثل سامانیان در ماوراء النهر و طاهریان در عراق استقلال بخشید، بین بزرگان عرب تفرقه افتاد و ایرانیان برعرب چیره شدند و آل بویه و دیلمیان قلاده تابعیت خلفاء را از گردن برداشتند و فاطمیان در مغرب به مصر و شام دست انداختند. آن گاه سلجوقیان نیرو گرفتند و بر کشورهای اسلامی مستولی شدند. چندان که در عهد الناصر بالله از خلافت جز نامی نماند و سرانجام از یك سو دودمان عباسی بدست هلاکوخان مغول منقرض گردید و از سوی دیگر مغولان برسلجوقیان چیره شدند و سرزمین‌های اسلامی را از چنگ آنان خارج کردند.

هر جامعه بزرگ این مراحل را می‌پیماید. از این رو دولت‌ها با وجود تفاوت هایی که با یك دیگر دارند، در سیر کلی خود از انگاره یا مسطوره ثابتی متابعت می‌کنند ـ انگاره ثابتی که تار و پود آن تغییر و تحول است. احوال ملت‌ها و نسل‌ها در نتیجه تبدل و تغیر اعصار و گذشت روزگار تغییر می‌پذیرد و این به منزله بیماری مزمنی است که بسیار پنهان و ناپیدا است، زیرا جز با سپری شدن قرن‌های دراز روی نمی‌دهد و تقریباً به جز افرادی انگشت شمار از کسانی که به تحولات طبیعت آشنایی دارند، این امر را درك نمی‌کنند. و علت این است که کیفیت جهان و عادات و رسوم

ملت‌ها و شیوه ها و مذاهب آنان برروشی یکسان وشیوه‌ای پایدار دوام‌نمی‌یابد، بلکه برحسب گذشت روزگارهاوقرن‌ها اختلاف می‌پذیرد واز حالی به حالی‌انتقال می‌یابد و همچنان‌که این‌کیفیت دراشخاص واوقات وشهرهای‌بزرگ پدیدمی‌آید، در سرزمین‌ها وقرون‌متمادی و دولت‌ها نیزروی می‌دهد، آیین خداست‌که در میان بندگانش گذاشته‌شده است. روزگاری در جهان ملت‌هائی بـه سر می‌بردند چون ایرانیان دوره‌نخستین وسریانیان ونبطی‌ها وتبابعه‌وبنی اسرائیل وقبطیان‌که دروضع دولت‌هاو کشورها وسیاست وصنایع ولغات واصطلاحات ودیگرخصوصیات‌هریك کیفیاتی مخصوص بخود داشتند هنوز مشخصات عمران ایشان درجهان باقی‌است وآن‌گاه پس از ملتهای یادکرده ایرانیان دورهٔ دوم وورومیان و عرب پدید آمدندو آن‌کیفیات و حالات‌گذشته تبدیل یافت، وعادات آنـان بوضع دیگری، مشابه و مجانس یـامخالف ومناقض آن عادات، دگرگونـه شد، سپس‌اسلام ظهورکرد و دولت مصر را تشکیل داد و همه آن احوال را زیر و روکرد و انقلابی دیگرپدید آورد و بمرحله‌ای رسید‌که هم اکنون نیز بیشتر آداب ورسوم آن متداول است‌و خلف آن را از سلف می‌گیرد. آنگاه دولت عرب و روزگار فرمانروائی آنان‌به کهنگی واندراس گرائید وگذشتگانی‌که عظمت وارجمندی آنرا استوار ساختند وکشور ایشان را بنیاد نهادند، در گذشتند و زمام فـرمانروائی بدست ملتهائی‌غیر از عربان افتاد ، مانند ترکان در مشرق وبربرها در مغرب وفرنگیان درشمال»[1] .

۱ـ مقدمه (عربی) ص ۲۸ـ۲۹ (فارسی) ص ۴۹.

فصل هفتم

فلسفه تاریخ پس از ابن خلدون

درعصرجدید، نظریات فلسفی سه گانه: نظریه تکامل و نظریه انحطاط و نظریه دور ، دوام آوردند. بااین تفاوت که اولاهرسه نظریه تاحدود زیادی رنگ لاهوتی خود را ازدست دادند و به امورطبیعی واجتماعی تعلق گرفتند. ثانیابه سبب ترقی سریع اجتماعات غربی، نظریه تکامل اهمیت فوق العاده یافت و نظریه انحطاط سست‌ترشد ونظریه دوری نسبة معتبرماند.

مدارتمدن جدید مفهوم تکامل است. گذشته ازبیکن و دکارت ولایب نیتس و کانت که به مفهوم تکامل اشاراتی می کنند وشلینگ و هگل که به تکاملی لاهوتی باوردارند، اول بارهنرمند و دانشور بزرگ ، لئونارد دوینچی درقرن پانزدهم سپس پالیسی[1] درسده شانزدهم وبوفون درمائه هیجدهم درمی‌یابند که سنگواره‌های موجود ، موجوداتی است دون انسان که پیش ازاین زیسته و ازمیان رفته‌اند . پس ازقرن شانزدهم به این‌سو، رده بندی حیوانات زنده مورد نظرمی‌شود. درقرن

1- Palissy

هیجدهم بون نه[1] واوکن[2] درصدد کشف سلسله مراتب جانوران برمی آیند. وانگهی وان بر[3] درحوزه جنین شناسی ولەیل[4] درقلمروی زمین شناسی بانظری تکاملی به تفحص می پردازند. درسال ۱۷۵۴ ژان ژاك روسو مسئله آدم میمونی راطرح می کند. لامارك در آغاز قرن هیجدهم ودوموپرتویی[5] دراواسط آن قرن دقیقاً تکامل موجودات جاندار رابازمی نماید. در۱۸۳۶ شوپن هوئر مسئله تنازع بقاوبالنتیجه بقاء انسب را می رساند. از این رو چون کتاب اصل انواع داروین در۱۸۵۹ منتشرمی گردد، مکل[6] وهکل[7] رشد فردی راملاك تکامل قوم ونوع می شمارند. اسپنسروو ایس مان[8] راه تکامل رامی کوبند. . . . گذشته ازمفهوم تکامل طبیعی، اندیشه تکامل اجتماعی یاانسانی نیز ذهن انسان نورابه خود مشغول داشته است. پاسکال استنباط می کند که افزایش تجارت بشری، انسان را، به پیش رانده است. هابس آدم ابتدائی رانسبت به آدم جدید می سنجد وحقیروزشت ووحشی وعاجزش می خواند. لاك انسان قدیم راپست وزبون وهمپایه وحشیان کنونی می شمارد. پیروان دکارت تحولات عمومی بشری رامبتنی برقوانین کلی وشامل مراحل چندی می یابند. بوسوئه درجریان تکامل اجتماعی بشر، دوازده دوره فرهنگی می شناسد. تورگو به چهارمرحله شکاروحیات روستائی وکشاورزی وتشکیل حکومت تأکیدمی کند. کوندورسه ازبهبود پذیری انسان وتکامل فرهنگی دم می زند. هیوم اعلام می دارد که تکامل نتیجه تحول جویی ومدیون بت شکنان است وسنت پرستی ومحافظه کاری زاده حکومت جباروزورمند. اوگوست کنت می گوید که افزایش اختلاط وحشرونشرانسان منجربه تقسیم کاروتخصص گردیده وبالمآل جامعه رابه تکامل کشانیده است. مورگان درپی کنت و اسپنسربه اینجا می رسد که بشراز دومرحله

1- Bonnet
2- Oken
3- Van boer
4- Lyell
5- Demoupertuis
6- Meckel
7- Hoeckel
8- Weismonu

بداوت‌وتوحش گذشته و به‌مرحله‌ثالث‌تمدن‌واصل‌شده‌است. هاکس‌لی[1] مانند کنت، برخوردافراد یك جامعه‌منظم را خمیرمایه تکامل می‌انگارد. مارکس وانگلس‌فلسفه تکاملی‌هگل‌رامبنای کارخود می‌سازند وفرمول‌تکامل‌را استخراج می کنند..... [2].

درمقابل‌تکامل گرایان، اصحاب انحطاط‌طبیعی ومخصوصاً انحطاط اجتماعی تا اواخرسده نوزدهم تاب مقاومت نیاوردند. ولی‌از آن‌پس‌به‌سبب‌ظهور گرفتاری‌های بزرگی مانند انقلاب وجنگ‌های جهانی وبحران اقتصادی وهرج ومرج اجتماعی، زمان‌رونقی یافت. مثلا فون ویزه[3]، جامعه شناس آلمانی اعلام داشت‌که نبایدهرگز کلمه پیشرفت یا ترقی رابرزبان‌راندواینگ[4]،حکیم انگلیسی‌ندادرداد که‌مطابق‌برخی ازمعتقدات دینی، بشرهمواره در گرداب فساد فرومی رود وهیچ نیروئی نمی‌تواند اورا از انحطاط نهائی نجات دهد.[5]

جهـان بینی اشتاپل[6]، متفکر آلمانـی راهم چون بشکافیم به نتیجه‌ای شبیه‌به آنچه مذکور افتاد میرسیم بشر از فساد وتباهی و انحطاط گزیری نـدارد :

بشر کلادرزیرنوسان گناه نخستین‌است وزندگانـی عاری ازمعصیت مطلقـاً برای اومقدورنیست. خدا ایـن عالم راهلاکت پذیرآفریده‌است، عالم محکوم به فناءاست. کسانی خود را قادر باصلاح عالم می‌پندارند، آنان که میخواهند اخلاق «والاتری» بیافرینند ، عصیانی ناچیز ومسخره آمیزبرخدامیکنند.

درعصرجدید «دور گرایی »حکیمان‌قدیم ، امثال هراك لیتوس‌وافلاطون وابن‌خلدون هوا دارانی بزرگ یافت‌وکسانی چون ماکیاول‌که تحولات‌نو راتاب نمیآورند ، بگذشته پناه میبرند وبه تکرار حوادث تاریخ اعتقادپیدامیکنند.

1- Huxley

۲ـ ا . ح . آریان پور: رساله‌ای درباب دینامیسم ، تاریخ : ص ۸ـ۸۷.

3- Von Wiese

4- Inge

۵ـ آگ‌برن‌ونیم کوف : پیشین ، ص ۹ـ۴۲۵

6- Stapel

ویکوایتالیائی دم از «گردش وباز گردش» [1] می‌زند وتـاریخ رامشتمل بر دوره‌هائی مشابه میشمارد. بنظراو «دوران» های تاریخی یکدیگر را دنبال میکند، هردورانی باسلطنت مطلقه شروع‌میشود وسپس‌ازمراحل خان‌خانی وسلطنت‌قهرمانی میگذرد وبه هرج ومرج میافتد.

شوپن هوئر آلمانی درمقابل شکست سنت‌ها واکنش نشان می‌دهدوباردیگر فلسفه«دور» را به‌میان میگذارد: «فلسفه تاریخ راستین متضمن بینشی‌است که‌ماخود نسبت به تغییرات درنگ ناپذیرداریم. ما ازخلال آشفتگی‌های تمام این تغییرات در مییابیم که همواره وجود واحد تغییرناپذیری دربرابر دیدگان ما است که امروز و دیروز وتا ابد راه واحدی می‌پوید.

شللی [2] انگلیسی چنان‌ازتحولات عالم‌خسته‌وزده شده‌است که فریادبرمیدارد: «جهان . . یابمیرد یا بالاخره‌آرام بگیرد!» اماهم اوبخود نوید میدهد که «دوران بزرگ جهان دوباره آغازمیشود ، روزگارطلائی بازمیگردد.» این اندیشه را از آثار کسانی دیگـرمانند بـورکهارت سوئیسی [3] وفلیندرزپتری [4] انگیسی نیزمیتوان استنباط کرد. امابلندگوی‌بلند آوازه آن اوس والداش پنگ‌لر [5] آلمانی وآرنولد تویـن بی [6] انگلیسی است. اوس ولداش پنگلربـه سال ۱۹۱۱ کتابـی‌بنام انحطاط باختر درزمینه فلسفه تاریخ نوشت ودراثرآن نه تنها درآلمان بلکـه درسراسرجهان متمدن مشهور گشت وپیروان بسیاریافت.

برای‌آنکه طرزتفکربزرگترین هواخواه «تکـرار تاریخ» را استنباط کنیم، به ذکر رئوس فلسفه میبردازیم.

ازدیدگاه‌اش پنگ‌لر، تاریخ‌جهان رانظامی‌دورانی است. تحولات ونشیب وفرازهای آن ازهنجار دورانی عالم کبیرپیروی میکند ، همچنانکه سرخی گل‌سرخ

1- Corcie ricorsi
2- Shelly
3- Burckhordt
4- Flinders Petrl
5- Osuold Spengler
6- Arnold Toynlee

از خود آنست حوادث تاریخ نیز ازذات تاریخ میتراو دوازاراده انسانها برکنار میباشدوبرای‌خود راه ورسمی خاص‌دارد وبوسیله‌فرهنگها هنجار دورانی‌سرنوشت را ازقوه به فعل میآورد.

فرهنگها که دست افزارهای تاریخ بشمارمیروند ، یکی بعداز دیگری‌میآیند ومیروند. تاریخ هرفرهنگ « معادل دقیق تاریخ ناچیزیك تن انسان یاحیوان یا درخت و گل است. »

فرهنگ‌زاده و گسترده وفرسوده وهلاك میشود ، و آمدن ورفتن وپیرشدن و فرو افتادن آن جبری است ومانند یك گیاه ازچهارموسم بهارو تابستان وپائیز و زمستان میگذرد و آن گاه نیرویش میرود وتبدیل به « تمدن » میگردد.

بنابراین نیمه اول عمر هرفرهنگ که زمان رشد ونمو آن است ، « دوره فرهنگی » خوانده میشود ونیمه دوم که هنگام رکود و سکون وتوقف است ، « دوره تمدنی » نام میگیرد این دو دوره برروی هم درحدود ۱۴۰۰ سال بطول میکشد .

بهار فرهنگ عهدی‌است که بشرساده میاندیشد، به اساطیرقومی ودینی باور دارد وازملوك الطوائف ونجباء بی‌چون وچرا،فرمان‌میبرد، درموسم‌تابستان‌فرهنگ، تفکرمنظم وانتقادی جانشین اندیشه کودکانه پیشین میشود، سلطنت دودمانی‌جای حکومت تیره پیشین رامیگیرد و دولت نیرومند ببارمیآید. درخزان فرهنگ علوم و وهنرها به اوج میرسد وحکومت قدرت و وسعت می‌یابد. عاقبت زمستان فرهنگ آغازمیگردد،حکومت عقل آخرین آثارسنت ها رالگدمال میکندعلم، بشر رابقدرت میرساند، توده‌ها زنجیرهای باستانی رامی‌گسلند، میان دول جنگ‌های خونین در میگیرد، وسپس یأس وبدبینی وموهوم پرستی وهرج ومرج پدید میآید، علم وهنر عقیم میشوند، حکومت دیکتاتوری‌یابه قول‌اش پنگلر، « سزاریسم » برقرارمیگردد، توده‌ها راقلع میکند وامپراتوری گستردهٔ با قوام ونظامی میآفرینند. امپریالیسم که آخرین صورت سیاسی فرهنگ‌است ، پس مانده قوای فرهنگ را تباه میسازد

وحیات مستقل آن را پایان می‌بخشد.

ازنوشته های اش‌پنگگ لروپیروانش چنین برمیآید که این گروه به وجود ده فرهنگ قائلند: سومری ، آکادی، مصری ، هـی‌تی، آشوری ، چینی، هندی ، یونانی، رومی، عربی، مایا، باختری، وروسی.

فرهنگ‌های دهگانه هریك واحدی تام وتمام، ومستقل‌ازفرهنگهای دیگرند. بااین وصف چه بساکه باهم تلاقی میکنند ودرهم کار گرمیافتند.

این تأثیرات ، هرچند شدیدباشد، شخصیت واستقلال فـرهنگ را از میان نمی‌برد ولی گاهی صورت ظاهـرآن را دگرگون میسازد، هنگامیکـه یك فرهنگ رشید نیرومند بـایك فرهنگ نوخاسته جوان بـرخورد میکند، فرهنگ جوان در زیر سلطه فـرهنگ سالدارازرشد وتکامل طبیعی خود بازمیماند وروح ویـژه آن درست متجلی‌نمیشود، بلکه‌تحت تأثیرفرهنگ‌غالب‌با صورتی کاذب نمایان‌میگردد.

خلف صدق‌اش پنگگ لر و یکی دیگر از اصحاب فلسفه « تکـرار تاریخ » توین بی‌انگلیسی است که باهمان دیده ولی باخرده بینی بیشتری بتاریـخ می‌نگرد تحقیق ده جلدی توین‌بی به نام مطالعه‌ای درتاریخ می‌رساند که این‌مورخ درعرصه تاریخ انسان ۶۵۰ « جامعه » می‌شناسد. ازمیان این‌جوامع، تنهابیست ویك جامعه ، منظم ومتشکل‌است و« تمدن » یاجامعه واقعی بشمارمیرود ، نام وکـانون اصلی و تاریخ تقریبی تشکیل تمدن‌های بیست‌ویك گانه چنین‌است:

تمدن مصری : درنیل ۴۰۰۰ ق . م .

تمدن سومری : دره‌سفلای دجله وفرات ۳۵۰۰ ق . م

تمدن کـرت : جزایر دریای اژه ۳۰۰۰ ن م .

تمدن چینی : دره رود زرد ، ۱۵۰۰ ق . م .

تمدن هندی : دره رود کنگگ وسند، ۱۵۰۰ ق ، م .

تمدن هی‌تیت . آسیای صغیر، ۱۵۰۰ ق . م .

تمدن بابلی : بین‌النهرین ، ۱۵۰۰ ق . م .

تمدن سوریه : ۱۱۰۰ ق . م .

تمدن یونانی: سواحل وجزائر اژه ۱۱۰۰ ق . م .

تمدن مایا : جنگل‌های استوائی‌امریکای مرکزی ۵۰۰ ق . م .

تمدن آمدی : سواحل وفلات آند، عصرعیسی.

تمدن خاور دور: چین ۵۰۰ ب . م .

تمدن ژاپنی : الجزائرژاپن ۵۰۰ ب . م.

تمدن یوکاتان : شبه جزیره یوکاتان ۶۲۹ ب . م.

تمدن مکزیك: شبه‌جزیره یوکانان ۶۲۹ ب . م.

تمدن بیزانتین : آناتولی ۷۰۰ ب . م .

تمدن باختری : اروپای باختری ۷۰۰ ب . م .

تمدن هندو : هندوستان شمالی ۸۰۰ ب . م .

تمدن‌روسی : ۱۰۰۰ ب م .

تمدن ایرانی : آناتولی ، ایران ، حدود جیحون وسیحون ۱۳۰۰ ب . م .

تمدن عربی، عربستان، بین‌النهرین، سوریه، افریقای شمالی ۱۳۰۰ ب . م.

گذشته از این بیست ویك تمدن، پنج « تمدن متوقف » نیزهستند: تمدنهای پولی نزی‌ها، اسکیموها، اسپارتی‌ها،عثمانی‌هاواقوام‌خانه‌به دوش. سه «تمدن»عقیم هم وجود دارند: تمدنهای اسکاندیناوی ، مسیحیت باختر دور (ایرلند) و مسیحیت خاور دور (حدودسیحون وجیحون) . هریك ازاین تمدنها محصول واکنش‌هایی میباشندکه افرادانسانی دربرابر مشکلات محیط خودنشان داده‌اند. تمدنهایی که از تمدنهای پیش‌از خود نشأه نگرفته‌اندزاده دشواریهای طبیعی وسایرتمدنهای‌محصول مصائب اجتماعی ازقبیل شبیخونهای خسارجی، شکست‌های ناگهانی وبردگـی و سایر محرومیتهای اجتماعی محسوب میشوند. دراین صورت تمدن‌پاسخی است بـه مبـارزه حیات .پس ازآنکـه تمدنی بوجودآمد، اگرتحریکات یعنـی مشکلات‌طبیعی یا اجتماعی‌سخت شدت گیرد تمدن‌عقیم میشود واگر این‌تحریکات

ناگهان قطع گردد، تمدن متوقف میشود.

بنابراین شرط لازم پیدایش تمدن، تحریکات معتدل است وشرط بقای تمدن ادامه تحریکات. چون تحریکات تمدن ازخود آن زائیده شود، رشد وپیشرفت تمدن امکان می‌یابد. بشر ازقید محدودیت‌ها میرهد و مجال می‌یابد تا در برابر تحریکات والاتری قرار گیرد[1].

نتیجه‌گیری

سه‌نظام عمده تکامل گرایی و انحطاط گرایی‌و دور گرایی عرصهٔ فلسفه تاریخ را فرا گرفته‌اند. پیش‌از ابن‌خلدون، اقوام اسلامی و یونانی و رومی کمتر به‌نظام تکامل گرایی و بیشتربه‌نظام‌های انحطاط گرایی و مخصوصاً دور گرایی قائل بودند. ولی برروی‌هم نظریات مربوط به‌فلسفه تاریخ مخصوصاً در عالم اسلام ازصراحت و وضوحی که سایرشعب فلسفه از آن برخوردار بودند، نصیب چندانی نداشتند.

پس از ابن‌خلدون فلسفه تاریخ در مغرب زمین به‌سرعت قوام گرفت و نظام‌های سه گانه تکاملی و انحطاطی و دوری ادامه یافتند. اما موافق اوضاع عصر جدید نظام انحطاطی بی‌رمق شد و نظام‌های تکاملی و دوری به‌ترتیب در درجه اول و دوم اهمیت قرار گرفتند. به‌این ترتیب هردونظام تکامل یافتند. نظام تکامل گرایی بوسیله مارکس و پیروان او. و نظام دور گرایی به‌وسیله‌اش پنگ‌لر به‌دوره عظمت رسید.

در مطالعه فلسفه تاریخ متفکران قبل‌از قرن اخیر باید یك‌نکته مهم را از نظر دور نداشت. این نکته مهم ابهام مفهوم «جامعه» و «دولت» و «حکومت» است پیشینیان اولا این سه‌واژه را در مفهومی یگانه به‌کارمی‌بردند و ثانیاً در بسا موارد

۱ــ ا. ح. آریان‌پور : پیشین، ص ۲۶ــ۱۱۱.

با این واژه‌ها، مفهوم «فرهنگ» یا «تمدن» را می‌رسانیدند.

ما امروز میان این سه‌مفهوم فرق میگذاریم. ولی قدمای یونانی و رومی و حتی‌مسلمین ومسیحیان قرون وسطی به‌فرق این سه‌مفهوم واقف‌نبودند. فقط ارسطو در دفتر اول کتاب سیاست، پس از بحث دربـاره زندگی اجتماعی بـه‌اشاره فرق دولت و جامعه را رسانید. بـه‌حکم طبیعت غریزه‌ای اجتماعی در همه انسان‌هـا نهاده شده است. با این وصف کسی که اول‌بار شالوده دولت را نهاد، بزرگ‌ترین نیکوکار بود. زیرا انسان چون کمال پذیرد، بهترین حیوان است و چون از قانون و عدالت جدایی گیرد، از همه بـدتـر است، چه بی‌عدالتی مسلحانه از همه چیز خطرناك‌تراست، و اوبه‌هنگام زادن به‌سلاح‌های فردی وخصال اخلاقی که میتوانند برای وصول بدترین غایات به‌کاروند، مجهزاست. به‌این دلیل اگر دارای فضیلت نباشد، نـامقدس‌ترین و وحشی‌ترین جـانـور خواهد بـود و شهوت‌باره‌ترین و شکم‌باره‌ترین. اما عدالت علقه مردمی است که در دولت به‌سرمی‌برند، و دادورزی یعنی تعیین آنچه دادگرانه است، اصلی است که نظم را در جامعه سیاسی برقرار می‌سازد»[1] با توجه به‌این‌که ارسطو انسان را ذاتـاً و اصالة اجتماعی می‌دانست، چنین استنباط می‌شودکـه انسان از آغاز در جامعه به‌سرمی‌برده است، ولی بعداً به‌سبب اختلافاتی که میان مردم افتاده، دست‌به‌تشکیل سازمانی سیاسی یعنی دولت زده است.

دیرزمانی این‌تفکیك ازنظرمتفکران پس‌از ارسطو دورماند. درقرن‌چهاردهم مارسیگ‌لیو[2] این موضوع را باردیگر طرح کرد.

ژان بودن[3] بـه‌سال ۱۵۷۶ در شش دفتر درباره جمهوری آن سه را تفکیك کرد: دولت جامعه‌ای است برخوردار از حاکمیت و دارای سازمان سیاسی برای نیل به‌هدفهای عمومی و بـرآوردن نیازهـای عمومی. حکومت سازمانی است که

1- Aristotle : Politic, I, 1-2.

2- Marsiglio 3- Jean Bodin

اراده دولت را تنظیم و بیان و اعمال می کند. جامعه گروهی از افراد انسانی است که نـزد یکدیگر به‌سرمی‌برند و به‌وسیله منافع و روابط مشترك به‌یك‌دیگر پیوسته‌اند به‌این ترتیب اگر جامعه را بـا سازمان سیاسی آن در نظر گیریم، به‌مفهوم دولت می‌رسیم[1].

به‌این ترتیب دولت جامعه‌ای است بـه‌ازای حکومت یـا سازمان سیاسی. به‌عبارت دیگر جامعه‌ای که به‌حد کفایت رشد کند و پیچیده و دارای سازمان‌هـای حکومتی شود، دولت نام‌می گیرد. از این‌رو رواست که در مورد جامعه‌های بزرگ پیچیده، واژه‌های «جامعه» و «دولت» را مرادف شماریم. ابن‌خلدون هم در مورد مجتمعاتی کـه اقتدار می‌یابند و خطه وسیعی را اشغال می کنند، کلمه «دولت» را به‌کار می‌برد. در اصطلاح ابن‌خلدون، دولت مفهومی وسیع دارد و اعم از «ملك» است. «ملك کسی که حکم غیر براو نافذ باشد، ناقص است، مانند امیران نواحی و رؤسای بخش‌هایی که مشمول یك‌دولت یگانه‌اند[2]».

باری عبدالرحمن بن‌خلدون به‌هنگام مطالعه دولت یا جامعه توفیق آن یافت که نظام تاریخ را دریابد و به‌جای آن کـه حوادث تاریخی را معلول اراده‌هـای فـردی یـا تصادف انگارد، برای آن‌ها عللی واقعی همانند علل امور طبیعی بیابد و برخلاف پیشینیان مخصوصاً قدمای جامعه خود، علم یا فلسفه تاریخ را در شمار علوم حکمی درآورد. به‌قول روزن تال، مترجم انگلیسی مقدمه، مفاهیمی کـه این مسلمان بزرگ درباره تطور وسقوط امپراتوری آورد ودلایلی که برای اثبات تکرار ادواری این ظهور و سقوط اقامه کرد، میرسانند که او یکی از نظریه آفرینان است درموضوع ستیزه و از این‌بالاتر، متفکری است که براصل‌علیت در عرصه تاریخ پای می‌فشارد[3].

1- Becker and Barnes : Social Thought PP. 177-8.

۲ـ مقدمه (عربی) ص ۱۸۸ (فارسی) ص ۳۷۰.

3- Ibn Khalbun : The Muqaddimah, Vol. I, P. 708.

حرکت اصلی جامعه ازذات آن ناشی می‌شود . به تعبیر دیگر «ابن خلدون به‌شیوه پولی بیوس‌می‌اندیشید و مانند دانشمندان قرن‌های بعد ـ ویکو و تورگو ـ تاریخ را پویشی طبیعی می‌دانست و بـر آن بود که تاریخ استمراری ذاتی دارد، ولـی عوامل خارجی مخصوصاً مهـاجرت در سیر آن بی‌تأثیر نیستند. بـرخلاف تاریخ شناسان مسیحی آن روزگار با دیدی پویا به‌تاریخ می‌نگریست. و می‌گفت کـه تاریخ همانـا مجموعه‌ای از دگرگونی‌های اجتماعی است و عوامل عینی و ذهنی تاریخ جهان چنان به‌یک‌دیگر پیوسته‌اندکه می‌توان آن‌هـا را وجوه دوگانه امری یگانه شمرد»[1].

افراد انسانی از آغاز به‌حکم ضرورت‌های حیات که دروهله اول به‌صورت نیازهای اقتصادی تظاهرمی‌کنند گردمی‌آیند وتن به‌همزیستی و همکاری می‌دهند. ولی همین ضرورت‌های حیاتی سبب می‌شوندکه میان گروه‌های انسانی مخصوصاً گروه‌های وحشی و گروه‌هـای متمدن ستیزه درگیرد. این ستیزه‌ها مهم‌ترین عامل تحولات اجتماعی و سیرتاریخ هستند.

در نتیجه جبر اجتماعی، هرجامعه دستخوش تحول می‌شود. ولی این تحول گرچه تـا حدودی جامعه را به‌پیش‌می‌برد، سرانجام به‌انحطاط جامعه می‌انجامد. به‌بیان دیگرکام‌روایی و پیروزی هرجامعه هرچه‌باشد، عاقبت مبدل به‌ضدخود یعنی ناکامی وشکست می‌شود. گروه‌های وحشی فاتح درسیراجتماعی‌خود ازمراحلی‌چند می‌گذرند و به‌نوبه‌خود متمدن و از شراب رفاه سرمست می‌شوند و فرومی‌افتند. پس گروه‌های دیگری فـرامی‌آیند و دور تاریخی دیگری را آغاز می‌کنند. «در نظام فکری ابن‌خلدون، جامعه‌ها اسیرپویشی‌دوری‌هستند، هرجامعه‌به‌وجود می‌آید، روبـه‌کمال می‌رود، فرومی‌افتد و منزل به‌جامعه دیگر می‌سپارد. براثر این پویش دوری است که نظام خانه به‌دوشی دگرگون می‌گردد، نظام شهرنشینی فـرامی‌آید

۱ـ ا. ح. آریـان‌پـور : «ابـن‌خلدون، پیشاهنگ جامعه‌شناسی سهند، دفتر اول، بهار ۱۳۴۹، ص ۵۴.

و به‌هنگام خـود زوال می‌یابد و عرصه را بـرای جامعه خانه به‌دوش نوی خالی می‌گذارد. در بادی‌امر که جامعه ازخانه به‌دوشی به‌شهرنشینی می‌گراید، ازعصبیت و اقتدار معنوی رهبران قبیله، نوعی قدرت و حاکمیت اجتماعی می‌زاید: قبیله‌ها با یك‌دیگر برخورد می‌کنند و آن که وضعی مساعدتردارد، بربقیه چیره می‌شود و به‌اطراف می‌تازد و هـر کشوری را کـه به‌راه سقوط جبری خود می‌رود، تسخیر می‌کند. آن‌گاه عصبیت قبیله دیرینه از شورمی‌افتد انسجام جامعه از میان می‌رود، دور قبیله کشورگشا به‌پایـان می‌رسد و قبیله‌ای دیگر دور تاریخی دیگری را آغاز می‌کند»[1].

بنابراین جامعه مانند یك‌درخت یا بوته عمر طبیعی محتو می دارد و معمولا سه‌نسل (۱۲۰ سال) و حداکثر شش‌نسل (۲۴۰ سال) دوام می‌آورد. آیـا می‌توان از آثار ابن‌خلدون چنین استباط کرد که نه‌جبرگرایی اومطلق است و نه‌دورگرایی او مطلق است و نه‌دورگرایی او زائیده تکامل‌گرایی است. وی در همان حال کـه جامعه را اسیر سیری یکسان می‌دانـد، سیرجامعه‌هـا را از تنوع خالی نمی‌بیند. ابن‌خلدون با آن که مانند اش‌پنگ‌لـر سیرجامعه را جبری می‌داند، مانند توین‌بی جلوگیری از انحطاط دولت یا دست‌کم تعویق آن را میسرمی‌پندارد. ومی‌نویسد: «چه‌بسا دولت که‌چون براثررفاه، فرسودگی بدان راه‌یابد، دستیاران وخدمتگزاران بیگانه برگزینند و از آنـان کـه در جنگ شکیباتر و در تحمل سختی‌هایی چون گرسنگی و تنگدستی تواناترند، سپاهی تشکیل دهد. این خود درمان دولت است و به‌وسیله آن، دولت از پیری مصون می‌ماند،»[2] و نیز: «دولت منقسم نـاتـوان میگردد، ولی چه‌بسا بعدازانقسام، عمری درازمی‌پاید و از عصبیت بی‌نیازمی‌شود، زیرا عصبیت دیرینه درنفوس مردم رخنه کرده ودرآنان انقیادوتسلیم به‌وجودآورده

۱ــ ا. ح. آریان‌پور : همان، ص ۶۰.

۲ــ مقدمه (عربی) ص ۱۶۹ (فارسی) ص ۳۳۲.

است . . .»[1] در ایـن آیین، جامعه‌ها با آن‌کـه وابسته نظام دوری جبری هستند، از یك‌دیگر و نیز ازاوضاع طبیعی تأثیربرمی‌دارند و در سیردوری آن‌ها طفره‌هایی پدیدمی‌آیند، مثلا برخی‌از جامعه‌های بربران براثر دورماندگی ازجامعه‌های‌دیگر، از تکامل وسیردوری خود بازمی‌مانند وبرخی دیگر از جامعه‌ها به‌هنگام سیرنزولی خود ناگزیر از طرد و انهدام شهرنشینی نمی‌شوند[2].

از این گذشته با آن‌که هرجامعه‌ای بوجود می‌آید و رشد می‌کند ومی‌میرد، معمولا نتایج حیات‌آن یعنی فرهنگ ازمیان نمی‌رود. فرهنگ اکثرجامعه‌های مرده به‌جامعه‌های بعدی انتقال یافته‌است‌و ازاین‌رو فرهنگ بشری همواره پرمایه‌تر شده است. در این صورت باید گفت‌که ابن‌خلدون درمورد جامعه‌های جدا جدا معتقد به‌دورگرایی است، ولی در مورد جامعه یگانه بشری به‌تکامل‌گرایی اعتقاد دارد.

فلسفه تاریخ ابن‌خلدون مستقیماً در فلسفه تاریخ اروپایی مخصوصاً در نظام دورگرایی اثر گذاشته است. نه‌تنها بسیاری از نکته‌های فیلسوفان تاریخ‌اروپا ــ مثلا مراحل تاریخ جامعه و مختصات هرمرحله ومفهوم «سزاریسم» اش‌پنگ‌لر» عیناً در جهان‌بینی ابن‌خلدون یـافت می‌شود، بلکه بسیاری از بزرگان فلسفه تاریخ غربی مانند‌اش پنگ‌لروتوین‌بی صریحاً از او و ابتکارهای او نام برده‌اند.

۱ــ مقدمه (عربی) ص ۲۹۶ (فارسی) ص ۵۸۷.

۲ــ آریان پور : پیشین، ص ۶۱ــ۶۰.

فصل هشتم

تبیین جهان بینی ابن خلدون

چنانکه در فصل‌های پیشین گذشت، ابن خلدون را نباید مورخی ساده و اهمیت او را در تاریخ نگاری دانست در دوره‌های پیش وپس او در عالم اسلام و جهان غرب تاریخ نگاران بزرگ بسیار پدید آمدند و آثاری دقیق‌تر و منظم تر از کتاب (العبر) عرضه داشتند، همچنین نباید ابن خلدون را به عنوان فیلسوفی سیاسی مورد داوری قرار داد. وی که از انواع حکومت فقط حکومت مطلقه را می‌شناسد، نه مانند افلاطون به وصف دولت کمال مطلوب می‌پردازد و نه مانند ارسطو، تحول و تبدیل دولت اشرافی را به دولت عامه شرح می‌دهد.

اثر مهم ابن خلدون تاریخ العبر نیست، بلکه مقدمه معروف آن است و بنابراین، کار اساسی ابن‌خلدون کشف نظامات اجتماعی است، و این هسته مرکزی علم یا فلسفه تاریخ و نیز موضوع علم جامعه شناسی است. فلسفه تاریخ و جامعه‌شناسی ابن خلدون بسیاری از مفاهیم امروزی این دو دانش را دربردارد.

درجهان بینی ابن‌خلدون، انسان از دیگر جانداران ممتاز است، زیرا دارای علم و فن است و به حکومت نیاز دارد.

صنعتگری می کند وبه شیوه‌های اقتصادی وسائل معاش خود را فراهم می‌آورد، وموافق ساختمان روانی خود و نیز به اقتضای زندگی اجتماعی به مردم‌داری وجامعه پذیری رغبت‌می‌ورزد. جامعه‌مانند هستی‌های دیگر مشمول‌نظامی علی است. هر چیزی معلول زنجیرهٔ علتها است و آنچه‌درنظر ساده بینان،«صدفه» یا «بخت» می‌نماید در واقع معلول علتهایی پوشیده است. علت‌های اجتماعی از ذات جامعه سرچشمه می گیرند، علت‌های غیر اجتماعی مثلا عوامل جغرافیایی در خصایص بدنی و روانی انسان و چگونگی تغذیه و معاش انسان و وضع جمعیت و نوع جامعه موثرند، ولی این عوامل تاثیری بیواسطه و مستقیم برانسان و جامعه نمی گذارند، بلکه بوساطت سازمانهای اجتماعی موثر می‌افتند وبه چگونگی‌تمدن جامعه بستگی دارند. از اینرو است که در سرزمینها واقلیمهای همانند ، تمدن‌های متنوع بوجودآمده‌اند و چه بسا جامعه‌ها که از لحاظ جغرافیائی وضعی ثابت‌دارند ولی از حیث تمدن همواره در تغییرند به این شیوه، ابن خلدون با وجود اعتنایی که به عوامل جغرافیا گرایی دارد از جغرافیا گرایی [1] پرهیز نموده وبا تاکید بر عوامل فرهنگی، ازنظر دمولن [2] وسایر جغرافی گرایان دوروبه جامعه شناسان مترقی کنونی نزدیک‌شده است .

هر جامعه‌ای مختصاتی ذاتی دارد ، اما از جهات بسیار همانند جامعه های دیگر است. جامعه‌های گذشته و حال و آینده مطابق و یکسان سیر می کنند و گذشته و آینده مانند دو قطره آب بیکدیگر مانندهاند و می‌توان مطابق الزامات تاریخ، در تغییر جامعه کوشید.

اما ابن خلدون برخلاف ماکیاولی که باوجود جبر گرایی تاریخی وبد بینی خود برای تدارك وحدت ملی ایتالیا تلاش ورزید ، بوضع موجود عالم اسلام تمکین کرد .

نظام اجتماعی به دو صورت اصلی رخ نموده است: نظام خانه به دوشی و

1- Geographism 2- Demolin

نظام شهر نشینی، این دو نظام به‌شیوه‌ای‌پویا (دینامیك) دریکدیگر تأثیر می گذرانند. شهر نشینان در چهار دیواری شهرها حیاتی پیچیده و پرتکاپو دارند اما همه مردمی کـه در خارج شهرها به سرمی‌بـرند ضرورة خـانه بـدوش نیستند ، بلکه بـه سه صورت تجلی می کنند :

۱ ـ کشاورزان که در کلات پیاده به سادگی عمر می گذرانند و مـواد لازم برای شهر نشینان فراهم می‌آورند و گاهی نیز به شهر می کوچند.

۲ ـ گوسفند داران و گاو داران که حیات بسیار ساده‌ای می گذرانند ولی‌با خانه بدوشی یکسره بیگانه نیستند.

۳ ـ شتر داران که به اقتضای خانه بدوشی در بیابان تکاپو می کنند.

هر یك از این سه گروه دارای اختصاصاتی هستند و از لحاظ تحرك مکانی‌و نیز روح گروهی که ابن خلدون با کلمه (عصبیت) افاده کرده‌است، با یکدیگر فرق دارند . بـرروی هم کشاورزان و گوسفند داران و گـاو داران در عـرصه تحرك مکانی و عصبیت به گرد شتر داران نمی‌رسند. همچنانکه دومولن بـه تـأثیر روابط جغرافیایی در جامعه پرداخت و چگونگی راهها را در چگونگی‌زندگی اجتماعی سخت دخیل دانست، ابن خلدون در تشریح زندگی قبایل خانه بدوش شتر داراز مقتضیات جغرافیایی بیابان یاد می کند و متذکرمی‌شودکـه اعضای قبیله شتر دار در کار تولیدی و دفـاعی وابسته یکدیگرند و پیوسته مشترکا بـا مخاطرات روبـرو می‌شوند. از اینرو متکی بخود و دلیرنـد و به سازمـان اجتماعـی پیچیده نیازمند نیستند، در چنین جامعه‌ای بستگی‌خونی و پاکی نژاد اهمیت دارند. اما بستگی‌های قبیله براثر همبستگی و همکاری دائم اعضای خود ، از انسجام یاعصبیت شدیدی برخوردار است. بااین وصف قبیله گروههای‌متفاوت چندی را در برمی گیرد.

زمام قبیله معمولا درکف یك خـانواده قرار دارد، ولی قدرت سیاسی آن برد و عامل فعالیت اقتصادی مشترك وعصبیت متکی است.

ابن‌خلدون ازبحث عصبیت قبیله‌ای‌به‌بحث‌درباره قبیله‌قریش‌وپایگاه‌ممتاز آن

کشانیده می‌شود. بـه نظراورواج اسلام سخت مرهون قبیله قریش بود واین قبیله بـاتفوقی کـه بـردیگر قبیله‌ها داشت ، انها را بقبول اسلام بـرانگیخت امـا ایـن کـه در اغاز ازانسجام یـا عصبیتی شدید بهره ور ومـورد احترام و اطـاعت بیشتر قبایل حجازبود ، رفته رفته درسیراجتماعی خود به‌آسایش وتجمل کشانیده شدپس عصبیت وانسجام ان‌کاهش‌یافت وقیـادت آن ناممکن‌گردید بـا این همه حـرمت وامتیازات پیشین‌آن براثرکهنه پرستی عمومی دیرزمانی‌ازمیان‌نرفت.

ابـن‌خلدون درتشریح شهرنشینی چنین نظرمی‌دهدکـه زندگی مسکونی یا قطب مقابل خانه بدوشی درشهرها مخصوصاً پایتخت‌ها امکـان می‌یـابد. شهریان برخلاف بیابـانیان تنها گرفتارنیازهای ساده ابتدایـی نیستند بلکه بـرای خرسندی نیازهای پیچیده گوناگونی‌که معمولا به تن آسایی وتجمل پـرستی می‌انجامند ، ناگزیر ازتلاشی عظیمند. تن‌اسانی وتجمل پرستی‌شهری همواره‌شدت می گیرد. و هرنوع تجمل نوع دیگری ازتجمل راپیش می‌آورد. شهریان به نادرستی‌کشانیده می‌شوند. اندیشه و گفتار و کردار آنان به زشتی می گراید. به‌سبب‌برخورداری از حمایت‌سپاه وسایر سازمانهای‌اجتماعی، ازشهامت واعتمادبه‌خود برکنارند.زندگی شهری ازانسجام یاعصبیت بهره‌فراوان ندارد. امایك سره هم ازروح گروهی خالی نیست. عصبیت شهری موجد موسسات اجتماعی گوناگون‌می‌شود وبدسته بندیهای سیاسی می‌انجامد.

ابن‌خلدون درمورد زندگی شهری ، بسیاری ازمسائل‌جامعه شناسی‌شهری و جامعه‌شناسی‌دینی وجمعیت شناسی وبوم شناسی کنونی را به میان می کشد ، ظهور و رشد شهرها رابه تفصیل بازمی‌نماید وبالاتراز اینها، تبیین اقتصادی جامعه رامورد توجه‌قرارمی‌دهد. حتی بـه مـوضوع پر اهمیت روشنفکری نیز می‌پردازد ومـانند پاره‌تو[1] بران می‌شود که درجامعه شهری، خردمندی بیش ارزورمندی بکارمی‌آیدو بقول پـاره تو ، روباهان برشیـران پیشی می گیرنـد ، بـا این قیدکه گاهگاهـی

1- Parota

شیران پیش می‌تازندوبازورخود، روباهان دستان اندیش‌راپس می‌زنند و جامعه را دگرگون می‌سازند .

رشد جامعـه شهری منجربه انحطاط می‌شود. ازایـن روجامعه پس ازطی مراحلی دربرابر جامعه‌ای جوان فرومی‌افتد وبـه صورت بـی‌نظام پیشین خود باز می‌گردد. اما فرآورده های فرهنگی آن معمولا از میان نمی‌رود ، بلکه بـه جامعه جدید انتقال می‌یابد.

پیشینیان غالبا به فرهنگ کلی جامعه نمی‌پرداختند وجنبه‌های غیر سیاسی‌را هم مورد توجه قرارنمی‌دادند.درامورسیاسی هم به مفاهیم جامعه‌ارسطویـی بسنده می‌کردند وبه واقعیت هم توجه نداشتند وبیشتربه اندرزگوئی و بیان آرزو توسل می‌جستند. فقط معمولا برای تأیید آرای‌خود، ازواقعیات اجتماعی مثل می‌زدند. اما ابن‌خلدون که‌ازسنت‌های فرهنگی‌یونان وروم‌واسلام‌متأثراست،به‌روش‌اشعریان‌عقل راازکشف ذوات عاجز می‌داند و مخصوصاً بـه فلسفه مابعدالطبیعه بی‌اعتناست. به شیوه ارسطویی می‌اندیشد ودر اموراجتماعی ازافلاطون هم تأثیربرمی‌دارد. روش تحقیق‌اجتماعی‌اوعلمی‌تر ازپیشینیان‌است. براستقراء ومشاهده‌مستقیم تأکیدمی‌ورزد ودرمشاهده غیرمستقیم‌یعنی استفاده‌ازمدارك بسیارسخت‌گیراست. بـه‌اهمیت نظریه کلی‌درتبیین‌اطلاعات جزئـی‌واقف‌است. وبرای تدارك‌آن‌می‌کوشد. معتقداست که دقیقاً هرجزء درزمینه کل به‌دست می‌آید ودراین‌باره به‌نظریه روان‌شناختی گشتالت[1] ونظام فلسفی هولیسم[2] ومنطق‌تناقض[3] نزدیك‌است.

در مطالعه جامعه بـرجامعه واقعی نـاظر است وکاری به‌مدینه فاضله ندارد جامعه را جـز و یا دنباله طبیعت می‌داند و مشمول قوانین علی مـی‌شمارد پس از مطالعه حوادث اجتماعی گذشته، فلسفه تاریخ یا علم تاریخ و برای مطالعه حوادث اجتماعی حال، علم اجتماع را ترتیب می‌دهد. از این گذشته با نقد اسناد تاریخی،

1- Gestalt
2- Holism
3- Dialectics

تاریخ‌نگاری را دقت می‌بخشد، ضمناً با توجه به‌عوامل جغرافیایی جامعه دنبال کار استرابون وبقراط وجاحظ و کندی را می گیرد و یکی‌از پایه‌گذاران علم جغرافیای انسانی می گردد همچنین با اصیل دانستن عامل اقتصادی جامعه و تحلیل علمی برخی‌از مسائل اقتصادی پیشرو بانیان علم اقتصاد به‌شمارمی‌رود.

ابن‌خلدون در پرتو روش علمی خود، دیرزمانی پیش‌از ظهور علوم انسانی جدید برخی از مفاهیم مهم آن‌ها را طرح می کند. از این قبیل است مفهوم تکامل طبیعی (داروین) طبیعی‌بودن اموراجتماعی (ویکووتورگو) اهمیت عامل‌جغرافیایی (ژان‌بودن و مون‌تسکیو و هردر)، اصالت عامل اقتصادی (مارکس)، جبر تاریخ (مارکس واش‌پنگ‌لر) دورگرایی (از ویکو تا اش‌پنگ‌لر) تکامل‌کلی و سیرمارپیچ تاریخ (جامعه‌شناسی امروزی) جبر روانی (فروید)، عرضه و تقاضا و برخی دیگر از مفاهیم اقتصادی (ریکاردو) نا درستی تعصبات نژادی (قوم‌شناسی کنونی)، تبیین منشاء دولت یا ستیزه (نحله «ستیزه اجتماعی»[1] امروزی)، مسائل مهم مهاجرت و شهرنشینی و شهرسازی (جامعه شناسی روستائی و جامعه شناسی شهری)، اهمیت حیاتی‌عصبیت یا انسجام اجتماعی (دورکم)[2]، بستگی‌دین‌داری به‌چگونگی زندگی اجتماعی (ماکس‌وبر)[3]، تأکید برعادت در یادگیری و نه‌برغریزه‌یا فطرت، وامکان انتقال یادگیری، (روان شناسی پرورشی)، اهمیت اجتماعی تقلید (تارد)[4]، بستگی روحیه به‌وضع شغلی و طبقاتی (روان‌شناسی اجتماعی)، رعایت آزادی کودک و لزوم تعالیم حسی درطفولیت (از روسوتادیویی).

ابن‌خلدون بسیاری از عناصردستگاه‌های فلسفی پیش‌از خود و نیزبسیاری‌از عناصر نظام‌های جامعه‌شناسی پس‌از خود را در مقدمه می‌آورد. به‌شیوه ارسطو انسان را دارای طبیعتی اجتماعی می‌داند و درعین‌حال به‌شیوه افلاطون معتقد است که چون برآوردن نیازهای انسانی بدون همبستگی و همکاری گروهی میسرنیست،

1- Social Conflict
2- Durkheim
3- Max Weber
4- Tarde

انسان به‌زندگی اجتماعی رومی‌آورد. مانند برخی از اندیشمندان اجتماعی یونان و روم، در تبیین حکومت اعلام می‌دارد که خواستهای گونه‌گون مردم با یکدیگر تعارض می‌یابند، و برای رفع تعارض آنها وجود حکومت ضرور است مثل جامعه شناسان امروزی، هماهنگی و تجانس را شرط لازم زندگی اجتماعی می‌پندارد.

حکیم اندلسی همچنان که در زمینه حقایق علمی از عصر خود پیش‌می‌افتد، از لحاظ برخی‌از فضایل اجتماعی هم به‌مردم اعصاربعد مانندهتراست تا به‌معاصران خود. مثلا برخلاف سنت مبتنی برنظریه ارسطو، برده‌داری را امری غیرطبیعی و ناهنجارمی‌شمارد، ساحری وغیب‌گویی را بیهوده و زیان‌بخش می‌خواند. برتأمین آزادی فردی به‌وسیله دولت‌پامی‌فشارد، تعصبات نژادی را ناروا می‌انگارد.

مقدمه و نیز سراسر تاریخ‌العبر با قلمی شیوا نوشته شده است. ابن‌خلدون جمله‌های دراز و بلیغ به‌کار می‌برد. و سبك او را به‌سبك جاحظ مانندکرده‌اند. با این همه برخی از محققان اسلامی مخصوصاً در شرق عالم اسلام به‌قلم او ایراد گرفته‌اند. زیرا ابن‌خلدون به‌سبب آن‌که مفهوم را برلفظ ترجیح می‌دهد ناگزیر از طرح مفاهیم جدید است، درموارد بسیار واژه‌های موجود را در معانی جدید استعمال می‌کند و به‌وضع لغات تازه می‌پردازد و در این راه‌گاه از قواعد رایج زبان عربی عدول می‌کند از این گذشته زبان ابن‌خلدون عربی مغرب است و با زبان عربی مشرق اسلامی اختلاف دارد.

با وجود مخالفت‌های محقق مصری، طه حسین که ابن‌خلدون را خودپسند و مقام‌طلب وبی‌ثبات می‌خواند وحتی منکرابتکارهای علمی اوست[1]، وی شخصیت پرشوروعمیقی داردودر گیرودارزندگی فردی‌واجتماعی گرفتاربلایای‌عظیم می‌شود و تقریباً سراسر عمر خود را در غربت می‌گذراند. همواره در معرض خطر است

۱ــ فلسفة ابن‌خلدون الاجتماعية ص ۶۴ و دراسات عن مقدمة ابن‌خلدون ص ۵۸۲ــ۵۷۰.

وحتی یکباره خانواده خود را ازدست می‌دهد . با این همه طمأنینه فلسفی او درهم‌نمی‌شکند وتمرکز اندیشه‌اوازمیان نمی‌رود. باوجود دانش‌ها و آزمایش‌های وسیع خود، همواره در جست و جوی حقایق مکتوم تلاش می‌کند و می‌خواند و می‌پرسد و می‌اندیشد. با این همه فروتن است و از وسعت عرصه دانش و محدودیت‌های فکری خود غافل نیست. به‌زبان خوداو «دانش‌ها فراوان است و حکیمانی که در میان ملت‌های گوناگون نوع بشر پدید آمده‌اند، بی‌شمارند و اندازه دانش‌هایی که در دسترس ما قرارنگرفته است بیش‌از مقداری است که به‌ما رسیده است، کو آن همه دانش ایرانیان که . . .»[1] و «من دراین کتاب خود تا آنجا که برای من میسرباشد وقایع مغرب زمین را ــ خواه به‌صراحت و خواه تلویحاً ــ در ضمن نقل اخبار یاد خواهم کرد و قصد دارم‌که این تألیف را به‌احوال نسلها و نژادها و ملت‌های مغرب وبیان دولتها و ممالك آن اختصاص دهم بی‌آنکه ازاقطار دیگر گفتگو کنم. زیرا از احوال مشرق و ملل آن اطلاع ندارم و خبرهای منقول برای رسیدن به‌کنه آنچه من می‌خواهم کافی نیست و مسعودی این قسمت را تکمیل کرده است»[2].

روشن‌است که عظمت ابن‌خلدون مانع ازوجودکاستی‌ها ولغزش‌های فراوان درکتاب‌او نیست. مثلا ابن‌خلدون روش‌های دقیقی را که خود پیشنهاد می‌کند، در تدارك کتاب‌العبر درست به‌کار نمی‌برد و در برخی موارد در بیان مطالب دچار تناقض می‌شود، چنانکه درهمان حین که به‌خرافات می‌تازد وبرای حوادث تاریخی علل طبیعی برمی‌شمارد، گاه به‌گاه از تعلیل طبیعی غفلت می‌ورزد. مخصوصاً در مواردی‌که نمی‌تواند به‌شیوه‌ای عقلی حوادث را تبیین کند، به‌عوامل مابعدالطبیعه متوسل می‌گردد.

ولی بی‌گمان نباید اولا در تاریخ فرهنگ انسانی جویای اثری کامل و

۱ــ مقدمه (عربی) ص ۳۸ (فارسی) ص ۷۰.

۲ــ مقدمه (عربی) ص ۳۳ (فاوسی) ص ۶۰.

خطاناپذیر بود و ثانیاً دقایق علمی قرن بیستم را از اثـری کـه در شش قرن پیش به‌وجود آمده است انتظارداشت. جهان‌بینی ابن‌خلدون به‌اقتضای فرهنگ عصر او زمینه‌ای دینی دارد و ضرورة نمی‌تواند از عناصر لاهوتی خالی باشد.

«اوگوست موللر عقیده دارد که مذهب تاریخی ابن‌خلدون با تاریخ اسپانیا وباختر وافریقا وسیسیل درفاصله سده یازدهم و سده پانزدهم مسیحی مطابقت دارد. زیرا ابن‌خلدون مذهب‌خود را ازقرائت تاریخ این سرزمین‌ها اقتباس کرده است.»[1] مسلماً مقولات فکری ابـن‌خلدون از فـرهنگ عصر او مخصوصاً مقتضیات محیط بلافصل او (مغرب) برخاسته‌اند. مثلا انگاره یا الگوی‌دولت وعمرصد وبیست‌ساله یا دویست وچهل ساله آن در مقابل اعتقاد آریاییان به «دوره» هـای هزار ساله و عمر هزار وچهارصد ساله فرهنگ هـای اش‌پنگ‌لر از جامعه‌های افریقا و اسپانیا که صحنه ظهور و افول‌های مکرر دولت‌های بدوی عشیره‌ای بوده‌اند، گرفته شده است. ولی این محدودیت‌هـا از اهمیت ابن‌خلدون نمی‌کاهد. اهمیت ابن‌خلدون در همین است کـه علی‌رغم این محدودیت‌هـا، به‌مقولات جهانی فلسفه تاریخ و جامعه‌شناسی پی‌برده است.

در عصر حـاضر محققان خودی و بیگانه پـی به‌پایگاه والای عبدالرحمن‌ـ ابن‌خلدون برده‌اند توین‌بی، فیلسوف تاریخ بلندآوازه اظهارداشته است که مقدمه «بدون شك در نوع خود از همه آثاری کـه در هرزمان و مکانی از ذهنی تراوش کرده‌اند، بزرگ‌تر است»[2].

محقق آلمانـی، اشمیت فلسفه اجتماعـی ابن‌خلدون را چنین ارج‌گزاری کرده است : «شخصیت ابن‌خلدون بـا وضوح و دقت درکتاب بزرگ او نمایان است این‌کتاب بیش از خدمات سیاسی او بـدو ابدیت می‌بخشد. کتاب او آئینه ذات اوست. ابن‌خلدون زندگی اجتماعی را از جهات گوناگون مشاهده می‌کند.

۱ــ دی‌بور : تاریخ فلسفه در اسلام، ص ۲۱۱.

2- Toynbee : Astudy of History, Vol, P. 322.

جداً خواستار می‌شود که جامعه با اهتمام علمی مورد مطالعه‌ای جامع قرار گیرد و خود تا حدی که زمان و مکان اجازه می‌دهد در این راه صادقانه می کوشد. اوفردی است فرید که از عصر خود پیش می‌افتد»[1].

خاورشناس شوروی، بات‌سوا ابن‌خلدون را این گونه توصیف کرده است: «ابن‌خلدون مـردی با ذهن نظام‌پرداز و وقا دوقدرت مشاهده دقیق، سیاستمداری فعال با گرایشی بـه‌تعمیم نظری، محققی بـا تمایل عملی نیرومند تمام دانش‌ها و آزمایش‌هایی را که در عرصه سیاسی و علمی مغرب فراهم آورده بود، در رساله تاریخی و فلسفی برجسته‌ای که در علم عصرمیانه‌نظیری نیافته است، نهاد»[2].

خاورشناس بزرگ معاصر آروین، روزن‌تال درمقاله «ابن‌خلدون وماکیاولی» نوشته است: چون این دومرد را برابرنهیم واندیشهٔ آنان را درباره دولت مقایسه کنیم، پی‌می‌بریم کـه هردوآنان دولت را از نفوذ و سلطهٔ دین مستقل گرفتند و با نظری نوبه امورسیاسی نگریستند. هـردوبشیوه‌ای کاملا واقع گرایانه اندیشیدند، خود را ازملاحظات اخلاقی ولاهوتی برکنارداشتند و بی‌تعصب دولت را آنچنان که بود، مورد مشاهده قراردادند.

این امـر برای تاریخ اندیشه انسان اهمیت عظیم داردکه فرهنگ اسلامی توانست در سده ۱۴ مسیحی بهترین وجـه واقع گرائی تاریخی را به‌وسیله ایـن دانشمند اجتماعی عرضه دارد. دانشمندیکه نظریه‌هـای سترك عصرما را در مورد دولت و قدرت آن پیش‌بینی کرد»[3].

محقق عراقی، محسن‌مهدی چنین نظرداده است: ابن‌خلدون «سخت راغب

1- Schmidt : Jbn Khaldun, P. 46.

2- Batseva : "The Social Foundions of Ibn Khaldun's Histories - philophical Doctrine" The Islamic Quarterly, Vol. XV., Nos. 2-3, P. 132.

3- E. Rosenthal : Ibn Khaldun's Gedanken uber den Staat, P. 113.

است که با بی‌طرفی وعینیت فوق‌العاده حوادث واقعی را تبیین کند وروابط آن‌ها را به مشاهده دریابد، وانتظام آن‌هارا مورد تحلیل قراردهد. به‌دانستن طرززندگی عموم مردم و امیدها و آرزوهای آنان و محدودیت‌ها و قصورهای آن و پیدایش و دگرگونی جامعه‌ها و فرا آمدن و فروافتادن آن ها رغبت دارد. ابن‌خلدون از این رهگذر متفکری است متعلق به‌عصر جدید»[1].

به‌نظر دکتر محجوب، «نخستین ناقد بصیری که به‌نیروی ژرف اندیشی ناروایی‌هایی را که در تاریخ‌نویسی رخ داده است، دریافت و به‌جای آن که چشم و گوش بسته آنچه را گذشتگان نوشته‌اند، وحی منزل پندارد و در صفحات کتاب گران قدر خود تعلیق کند، به‌نظرانتقاد در کتاب‌های متقدمان نگریست و سره را از ناسره بازشناخت و با منطق و استدلال دروغ را از راست و افسانه را از تاریخ جدا کرد وتاریخ را علمی مانند علوم و شعبه‌ای از حکمت شناخت، نابغه‌ای به‌نام ولی‌الدین عبدالرحمن‌بن محمدبن‌خلدون خضرمی از اهالی اندلس بود.» و «نخستین امری که هنگام ورق زدن کتاب توجه خواننده را به‌خود معطوف میکند، وسعت و عظمت معلوماتی است که در این مقدمه مبسوط گردآمده است . . . نکته دوم خردمندی فراوان و ژرف‌بینی وباریك‌اندیشی او در بیان حوادث و انتقاد از آن‌هاست»[2].

ابن‌خلدون مطابق راه ورسم زمانه و مانند افلاطون‌و ارسطو وتوماس آگاهی های علمی را با معتقدات دینی خودآمیخت . با این همه به ندرت با معتقدات دینی به تبیین حوادث اجتماعی پرداخت . با آن‌که در هرزمینه‌ای آگاهی کافی نداشت، باز با تحلیل آگاهی‌های ناتمام خود به‌نتایجی بدیع رسید و برخلاف تاریخ نگاران، صرفاً با گرآوری حقایق همت نگمارد، بلکه بسان

1- M. Mahdi : Jbn Khaldun's Philosophy of History, P. 289

۲ــ محجوب : «درباره ابن‌خلدون و مقدمه او» مجله صدف. ص ۵۵۵ و ۵۵۹.

جامعه‌شناسان بزرگ، در تبیین حقایق کوشید.» و « بسیاری از عناصر دستگاه‌های فلسفی پیش‌از خود و نیز بسیاری از عناصر نظام‌های جامعه شناختی پس‌از خود را درمقدمه آورده‌است»[1].

در کتاب‌تراث‌الانسانیه آمده است: «حقیقت این‌است که ما تاکنون‌مباحثی راکه درمقدمه یافته‌ایم، در آثار پیش از آن نیافته‌ایم. وی نمودهای اجتماعی را به‌صورتی جامع و به‌عنوان رشته‌ای مستقل درنظر گرفت و آن نمودها را به‌منظور کشف ذات وقوانین حاکم برجامعه مورد مطالعه قرارداد، چنان‌که درعلوم ریاضی و طبیعی مرسوم است»[2].

دی‌بور، خاورشناس هلندی گفته‌است: ابن‌خلدون‌نخستین کس‌بودکه کوشید تابادلیل‌های مقنع وادراك‌کامل مسائل، میان‌تطوراجتماع انسانی وعلل‌نزدیك‌آن‌ها رابطه‌ای برقرار کند[3].

بزرگ‌ترین نویسندگان تاریخ علوم اجتماعی مغرب‌زمین اعلام داشته‌اند: درسده پانزدهم براثربرخوردفرهنگی دوعالم اسلام ومسیحیت « ابن‌خلدون، که‌یك متفکربزرگ مسلمان بود ودرباره تلاش جامعه‌پیرامون خودتعمق کرده، مورد توجه بیشترقرار گرفت ونظریه‌آفرینان‌اجتماعی ازان پس‌برای‌پایگاه‌والای اوحرمت‌بیشتر قائل شدند »[4] بنابراین « ابن‌خلدون ونه ویکوحق داردکه افتخاربنیادگذاری فلسفه تاریخ رابه صورت کنونی به خودنسبت دهد. » و « نخستین کس که پس از پولی‌بیوس درعرصه جامعه شناسی تاریخی » مفاهیمی برابرمفاهیم جدیدبه‌کاربرد، یك تن اروپایی نبود، این کس ابن‌خلدون بودکه بزرگ ترین جغرافیا شناس و مورخ وجامعه شناس اوائل عصرجدید است.[5]

۱ــ آریان‌پور : پیشین، ص ۵۶ و ۶۱.
۲ــ وافی، عبدالواحد، ص ۳۰۰ تراث‌الانسانیة، جلد اول.
۳ــ دی‌بور: پیشین ، ص ۲۱۲.
4- Becker and Barnes: Sacial Thought , P. 295, 278 , 266
۵ــ همان ، ص ۲۸۷.

برای توجیه عظمت ابن‌خلدون باید گفت ، با انکه درعصر ابن‌خلدون اکثر جامعه‌های اسلامی دچار آشوب بودند وفرهنگ اسلامی دوره اعتلای خود را به پایان رسانیده بود ، مصرجزیره آرامشی محسوب می‌شد و به برکت ثبات سیاسی خود، عوامل مادی و معنوی رشد فرهنگی را فراهم داشت. تاریخ نویسان بزرگی مانند کافیجی و سخاوی و ابن حجر محصول این دوره‌مصر اند. این عوامل به ابن‌خلدون اجازه دادند که باشور وبردباری درپرتو اطلاعات پیشینیان وآزمایش‌های خود ، به تحقیق بردازد.

پیش ازابن خلدون فیلسوفان بزرگ یونان، امثال توکی دی دس وافلاطون وارسطو ورواقیان و اپیکوروسیان واسترابون باروش علمی به پاره‌ای ازمسائل اجتماعی پرداخته بودند « حکومت (افلاطون وارسطو وپولی بیوس‌و لوك‌رسیوس وچی چرون واسترابون) برده داری (ارسطو وچی‌چرون) ، طبقات ومبارزات اجتماعی (افلاطون وتوکی دی دس) جامعه‌شهری (افلاطون وارسطو)، مهاجرت (افلاطون وارسطو وتوکی دی دس)، اورگانیسم اجتماعی (افلاطون وارسطو)، مدینه فاضله (افلاطون) ، میثاق‌اجتماعی (افلاطون واپیکورولوك رسیوس)، عوامل جغرافیائی جامعه (استرابون) ، مراحل تاریخ (افلاطون) ، روابط بین‌المللی (رواقیان)، اموزش وپرورش (افلاطون وارسطو واسترابون) پیوند جامعه باطبیعت (رواقیان)، خانواده (ارسطو وچی‌چرون)تنازع بقاء وتکامل اجتماعی(لوك‌رسیوس)، . . . همچنین برخی ازحکمان اسلامی مانند مسعودی وبیرونی و ابن طقطقی و وطرطوشی قبل ازابن‌خلدون درخلال اثار خود، دست به تعلیل برخی ازحوداث اجتماعی‌زده بودند.

ابن‌خلدون از زمینه فرهنگی ومقتضیات اجتماعی مساعد عصرخود سود جست . مطابق تعریف روزن تال ، وی « مردی بود با ذهنی عظیم که کردار را با اندیشه آمیخت، ازتمدنی عظیم که سیرخود را به پایان رسانیده بود، بهره داشت، ازکشوری برخاست که گرچه دران عصر ریزه خوار گذشته خویش‌بود،

ازسنت‌تاریخی‌زنده بارور بود. چنین مردی مواهب‌شخصی‌وامکانات وضع‌تاریخی خود را دراثری که درشمارتوفیق‌های سترك انسان است ، تحقق بخشید»[1].

برای دریافت عواملی که ابن‌خلدون را به ابتکار نظریات مهم خود نایل گردانید، لزوما باید محیط‌خاص کشورهای مغرب اسلامی را به یاد اوریم. چنانکه، بات سوانوشته‌است، درعصرابن‌خلدون‌دریای مدیترانه به صورت‌منطقه‌ای‌بین‌المللی درآمده وبندرهای‌آن مانند اسکندریه وقسطنطنیه وبندرهای ایتالیا وکاتالونیا[2] وپرووانس[3] بایك‌دیگرارتباط بازرگانی داشتند کشورهای مغرب‌اسلامی مخصوصاً افریقیه‌که شهرهای بزرگ‌آن، تونس و بجایه ازاهمیت بسیار برخوردار بودند، به خارج‌موادی‌مانند چرم وروغن‌وزیتون وپنبه‌و نمك‌ومخصوصاً پشم که برای‌بافندگی ایتالیا لزوم فراوان داشت، صادر ودرعوض پارچه وابزار وسلاح‌های‌فلزی ولوازم تجملی‌وموادلازم‌برای مصنوعات‌خودوارد می کردند. گرمی‌بازار صادرات‌پراهمیت برلزوم اضافه‌تولید واستثمار بیشتر افزود. پس‌زمین داران بیش ازپیش کشت‌کاران و دام داران رازیرفشار قراردادند وحتی چوپانان مزدور رابه‌صورت رعیت وابسته به‌خود دراوردند وزمین‌های امانتی یااقطاعی حکومت راملك خود شمردند.

درآن عصرطبقهٔ زمین دارمرکب از دوقشراصلی بود زمینداران بزرگ یا شیوخ‌عشایر که دارای‌نفوذ حکومتی‌فراوان‌بودند وزمین داران کوچك‌یاکارگزاران حکومتی وصنعتگران وبازرگانان بزرگ که برمؤسسات شهری سلطه می‌ورزیدند وبرای خود اصناف واتحادیه‌هایی که‌زیرنظر «امین‌الامناء» کارمی کردند ترتیب می‌دادند وحتی دربرابر شیوخ سپاهیانی داشتند وباحکومت مماشات می کردند. بسیاری ازمشاغل مهم تجاری وحکومتی شهرها به وسیله مهاجران اندلسی که از اسپانیاامده ومتمدن‌ترازمردم مغرب بودند. اداره می‌شدند، اینان مانندسایر بزرگان

1- F.Rasenthal : «Translator ' Sintroduction» The Muqqaddimah ,P. 1xxxvii.

2- Catalonia

3- Provence

شهری مقتدر با شیوخ مخالفت می‌ورزیدند و برقراری حکومت مرکزی نیرومندی را که تابع شیوخ نباشد می‌خواستند.و به سبب تمایل خود به بسط صنعت و تجارت و کاهش استبداد شیوخ و حکومت، مردم متعارف را بـه سوی خود می کشیدند و درنتیجه، عنصر مترقی جامعه به شمار می‌رفتند ، حال آن که شیوخ عشایر خواستار ادامه قدرت حکومتی خود وغلبه قبایل بر شهرها وتسلط متشرعان و متعصبان بر مردم بـودند.درنتیجه میان این دوقشر جنگ‌ها و جدال‌های مکرر درمی گرفت.

چنان که می‌دانیم خانواده ابن خلدون جزء مهاجران اندلسی بودند و به خدمات حکومتی شهری اشتغال داشتند. بدین سبب مانند کارگزاران حکومتی وصنعتگران وبازرگانان بزرگ ، به جناح مترقی جامعه متعلق بودند ودگرگونی جامعه وایجاد دولت مرکزی نیرومنـد ورفع استبداد شیوخ وپیشرفت صنعت وتجارت و تـرقی علم وبهبود زندگی عمومی رامی‌خواستند. ابن خلدون براثراین خواست و به اتکای قشری که اقتداری روزافزون می‌یافت، توانست طرحی وسیع برای نوسازی جامعه بریزدو از مقتضیات موجود جامعه خودفراتررود.[1]

باوجود این شرایط که کارعلمی ابن خلدون رامیسر گـردانید، شاهکاراو به قدری بزرگ است که می‌توان وجود ابن خلدون راموجد انقطاعی درجریـان پیوسته فرهنگ اسلامی شمرد. به همین مناسبت، با این که شاگـردان مکتب ابن خلدون امثال مقریزی و ابن حجر- و بواسطه آنان- بسیاری ازمورخان اسلامی مانند سخاوی درفرهنگ اسلامی رخنه کردند، دیرزمانـی درجامعه‌های اسلامی برای ابـن خلدون جانشینی پیدانشد. تنهادرقرون اخیراست که متفکران و نیزسیاست‌مداران جامعه‌های اسلامی اهمیت نظریـه‌های اورادریافته‌اند و برای نوسازی جـامعه خـود ، بدان‌ها چنگ زده‌اند.

به قول دی‌پور، حکیم اندلسی امید داشت که دیگران پس از او بیایند و مباحث اورادنبال کنند . . . . ولکن آرزوی او به وسیله مسلمین تحقق نیافت. همچنان که در

۱ــ باتسوا: پیشین ، ۱۳۲-۱۲۱.

ابتکار موضوع علم جدید کسی براوسبقت نجست ، پس‌از اونیزدران مورد کسی جای اورانگرفت. باوجود این تاثیرکتاب وی زمانی دراز درمشرق زمین دوام آوردوبسیاری ازسیاستمداران مسلمان که ارسده پانزدهم به‌بعد علیه سیاست وخود آنان اکثر پادشاهان اروپا برخاستند، کسانی بودند که کتاب‌های‌ابن خلدون راخوانده وازآموزشگاه اوبیرون آمده بودند[۱].

روزن تال همین نکته را در تاریخ نگاری اسلامی بیان کرده است : ابن خلدون نخستین کسی بود که رشته‌های گوناگون رابه خدمت تاریخ نگاری گماشت. اثرعظیم اوبه وسیله نسل های بعد مخصوصاً سیاستمداران ومحققان‌ترك سخت ستوده وباجدیت مطالعه شد. ابن خلدون بانی رونسانس تاریخ درعصرسده نوزدهم‌است. امادرمیان مورخان اسلامی که رشته تحقیق اوراپیش گرفتند، خلفی راستین نیافت [۲] .

بااین همه ، به حکم‌ان که حقیقت گم نمی‌شود، سرانجام غرب وپس‌ازآن شرق‌ابن‌خلدون را بازیافت، به‌زبان اشمیت، ابن‌خلدون مطابق قانون رشدوانحطاط اجتماعی که خود کشف کرده بود، چند گاهی مورد فراموشی قرار گرفت. سپس همین قانون اورا بازشناخت. آیامردی که هیچ پیروندارد ونحله‌نمی‌سازد ودرزمان خود یادرنسلهای بلافصل بعدی نفوذ نمیکند می‌تواند رهبرشمرده شود یانه ؟ آن کس که راهی نومی‌یابد، راه یاب است وحتی‌اگر بازشناسی آن لازم‌آیدو کسیکه پیشاپیش همزمانان خودمی‌خرامد، رهبراست، اگرچه‌پس‌ازقرنهامورد شناسائی وپیروی قرار گیرد.[۳]

۱ـ دی بور . ص ۲۱۳.

2- F.Rosenthal : Ahistory of muslim Historiogrophy P.117.

۳ـ اشمیت : پیشین.

تاثیر ابن خلدون درفرهنگ غربی ازشباهت‌های فراوانی که میان جهان بینی او و- جهان بینی‌های حکیمان عصر جدید اروپا وجوددارند، روشن می‌شود. مثلاابن خلدون وماکیاولی شباهت فکری بسیار دارند. ماکیاولی برخلاف عموم حکیمان یونانی، ومانندابن خلدون زشد قلمرو وجمعیت راموجب تکامل جامعه می‌بیند، ستیزه وغلبه را اساس دولت می‌داند بـه تفکیك دستگاه دینی ازدولت قائـل است، تقلید را به عنوان یکی ازعوامل اصلی زندگی اجتماعی تلقی می‌کند، سنت‌ها راکه مایه انسجام یابه قول ابن خلدون ، عصبیت جامعه است، گرامی می‌دارد.[1]

مانندگی فکری ابن خلدون وژان بودن ازاین هم بیشتراست. نظر ژان بودن درباره تاثیر عومل جغرافیایی بسیار به‌نظرابن خلدون مانند است : این هردوحکیم به جای توجه به واقعیات جغرافیایی واجتماعی، برنظریه ارسطو دربـاره عناصر چهارگانه ونظریه طبی ابقراط درباره اخلاط چهارگانه ونیز برتنجیم تکیه می‌کنند. به عقیده بودن مزاج‌های چهارگانه (بلغمی وصفراوی وسودایـی ودموی) زیرنفوذ مختصات جغرافیایی اقالیم سه‌گانه (اقلیم اقوام جنوبی واقلیم شمالی واقلیم اقوام میانه)قرارمی گیرد. اقوام جنوبی‌وابسته سیاره‌زحل وزهره‌اند وبه شهوت جسمانی وتعقل نظری رغبت دارند و مالیخولیایی هستند. اقوام شمالی ازماه ومـریخ‌نیرو می گیرند واز این رو پرزور ودلیر وابله وبلغمی هستند. اقوام میانه تابع مشتری و- عطار دانـد و ازقدرت وتحرك و مزاجـی دموی برخوردارند . هریك از این سه دسته اقوام برای کاری آمادگی‌دارند اقوام جنوبی برای‌علوم‌نهائی وعلوم نظری و اقوام‌شمالی برای فنون‌وهنرهای‌دستی‌واقوام‌میانه برای‌تجارت‌وقضاوت وزمام‌داری. درفلسفه تاریخ ژان بودن ، حاصل خیزی‌خاك در شخصیت مردم و زندگی اجتماعی مؤثراست‌مردان سرزمین‌های پرمایه و بارخیز بیشتر زن‌منش وبزدل‌اند وبرعکس سرزمین‌های بی‌بار الزاماً مردانی معتدل و محتاط و فعال می‌آفرینند. نظر ژان‌بودن درباره شهرنشینان هم به‌نظر ابن‌خلدون ونیز نظر ارسطومانند است. از لحاظ او

۱ـ بکروبارنز : پیشین ، ص ۲۷۸.

مردم سواحل دریـا و شهرهای بزرگ پرارتباط از ساکنان نواحی دور از دریا و کم ارتباط تیز بـاب‌تر و مدبرتر و زیرك‌ترند. همچنین ژان‌بودن مانند ابن‌خلدون دریافته است که کوچ‌نشینی مردم را به‌دگرگونی می‌کشاند.

ژان‌بودن مانند ابن‌خلدون دولت را مسبوق بـرستیزه می‌داند. بـه نظر او پیش از آن که شهر و شهرنشینی و دولت در میان باشد، رئیس هرخانواده سرور خانه خود بود و زمام امور همسر و کودکان را در دست داشت، اما پس از آن‌که خشونت و جـاه‌طلبی و حسد و کینه توزی مردم را بـرضد یك‌دیگر برانگیختند، کشمکش و جنگ در گرفت و یکی را پیروز و دیگری را بـرده ساختند، آن‌گاه آن آزادی نسبة تمامی کـه انسان درپرتو آن به‌دلخواه خود زیسته بود، از میان شکست‌خوردگان رخت بربست. پس کلمه خداوندگار و خادم و امیر و رعیت که قبلا وجود نداشتند، برقرارشدند. بنابراین زور وخشونت آغاز گردولت است.

برروی هم (بودن) در زمینهٔ نکات زیرین به‌ابن‌خلدون نزدیك است :

۱ـ دولت معمولاً معلول تهاجم و تجاوز است .

۲ـ طبقات اجتماعی معمولاً براثرتسلط قومی برقوم دیگربه‌وجود می‌آیند.

۳ـ علقه خانوادگی برروابط اجتماعی مقدم است.

۴ـ جامعه همواره درکار بـازسازی است، و تعادل اجتماعی امری فرضی است.

۵ـ تحول اجتماعی گاه کند است و گاه به‌صورت جهش انقلابی.

۶ـ همه‌حوزه‌های یك‌تمدن با سرعت یکسانی تغییر نمی‌کنند.

۷ـ اقوام کشاورز معمولاً جنگی نیستند.

۸ـ فشارهای طبیعی در مواردی برای جامعه سودمنداند.

۹ـ شهرهای تجاری معمولاً در جاهای نسبة ایمن بنامی‌شوند .

۱۰ـ شهرنشینان بیش از مردم پراکنده نواحی دورمانده استقلال فکری و تحرك ذهنی دارند.

۱۱ـ کوچ‌نشینی موجب دگرگونی شخصیت است.

۱۲ـ عامل جغرافیائی در شخصیت انسان و زندگی اجتماعی تأثیر بسیار دارد[1].

شباهت‌هایی که در موضوعات گوناگون میان آرای ابن‌خلدون و متفکران اروپایی پس از او وجود دارند، اگر در بعضی موارد از نوع تصادف یا توارد باشند در اکثر موارد چنین نیستند و باید آن‌ها را به‌ارتباط فرهنگی شرق و غرب نسبت داد. مثلا همانندی فکری ابن‌خلدون با ماکیاولی و ژان بودن چندان است که نمی‌توان آن را به‌تصادف یا توارد حمل کرد.

چنان‌که از زندگی‌نامه ژان بودن برمی‌آید، حکیم از طرف پدر فرانسوی و از طرف مادر از نسل یهودیان اسپانیا بود و زیرنفوذ خانواده مادری خود با فرهنگ اسپانیا آشنایی داشت، از این‌رو می‌توان پذیرفت که به‌احتمال بسیار ترجمه برخی ازمتون اسلامی را که یهودیان اسپانیا و پرتغال فراهم کرده بودند، خوانده است. این هم شگفت نیست. زیرا هنگامی که عالم اسلام از ذروه کمال فرهنگی گذشته بود، اروپا تازه متوجه پس‌ماندگی خود شده بود. ظاهراً ژان بودن که مستقیماً از ابن‌خلدون متأثرشده است افکار او را به‌فیلسوفان تاریخی پس از خود رسانیده است.

می‌دانیم که در مغرب زمین جامعه‌شناسی از فلسفه تاریخ برخاست و فلسفه تاریخ درعصرجدید به‌همت گروهی‌ازحکیمان مخصوصاً ویکوی ایتالیایی وتورگو وکند ورسه و ولتر فرانسوی و هردر آلمانی پدید آمد. این را هم می‌دانیم که اینان وبسیاری دیگر ازفیلسوفان تاریخ اروپا زیرسلطه فکری ژان‌بودن قرارداشتند. فی‌المثل جغرافی گرایی ژان بودن که درکتاب شش دفتر درباره جمهوری و کتاب روش فهم تاریخ ذکرشده است، دربسیاری از تاریخ‌شناسان بعدی مانند باکل[2] و

۱ـ همان، ص ۵۲ ـ ۳۴۹.

2- Buckle

مونتس کیو وراتزل[1] مؤثر افتاد. برهمین سیاق رأی ژان بودن درباره چگونگی ظهور دولت در قرن بعد از طریق دونظریه متضاد در فرهنگ اروپایی رخنه کرد. به‌این‌معنی که اصحاب نظریه «میثاق اجتماعی»[2] مانند بودن بر آن شدند که افراد انسان در آغاز برای رهایی از هرج ومرج طبیعی ابتدایی با یکدیگر میثاقی بستند و حکومت را به‌وجود آوردند. در مقابل اینان پیروان نظریه «ستیزه اجتماعی»[3] ـ امثال هیوم وهابز و گوم‌پلوویچ[4] ـ باز مانند ژان بودن ـ ادعا کردند که انسان‌براثر خشونت و ستیزه ابتدایی به‌لزوم حکومت پی‌برد.

در این صورت باید پذیرفت که فیلسوفان تاریخ مؤخر برژان بودن، اگر به‌طورمستقیم از آثار ابن‌خلدون تأثیر برنداشته باشند، مسلماً به‌طور غیرمستقیم ـ از طریق آثار ژان بودن ـ زیرنفوذ معنوی حکیم اسلامی قرارگرفته‌اند. چنانکه مؤلفان تاریخ بزرگ علوم اجتماعی در این زمینه چنین نوشته‌اند: ژان بودن «در اثر خود راجع به‌تفسیر تاریخ یکی‌از نخستین کوشش‌هایی را که برای ایجاد فلسفه تاریخ صورت گرفته است مبذول داشت این کوشش‌های پژوهشی پیش‌از او به‌وسیله ابن‌خلدون صورت گرفت و مورد استفاده ویکو و ولتر و تورگو و هردر و کند و رسه و کنت و باکل واقع شد»[5].

از اواخرقرن نوزدهم به‌این‌سو، جامعه‌شناسی ابن‌خلدون سخت مورد توجه دانشمندان اجتماعی مغرب زمین قرارگرفت. در ۱۸۹۹ گوم پلوویچ فصلی از کتاب رسالات جامعه شناختی خود را به یک‌جامعه شناس عرب در سده چهاردهم» اختصاص داد و برای اول‌بار حق مقام جامعه شناختی ابن‌خلدون را گذارد. اما گوم پلوویچ یکی‌از بنیان‌گذاران نظریه «ستیزه اجتماعی» بوده از اینرو اوو نیز

1- Ratzel
2- Social Contract
3- Social Conflict
4- Gumplowicz
۵ـ بکرو بارنز: پیشین، ص ۳۵۸.

راتسن‌هوفر[1] و وارد[2] به اقتضای نظریه ستیزه اجتماعی، فقط برخی از وجوه جامعه‌شناسی ابن‌خلدون را به‌میان نهادند، چنان که هوادار کنونی آن نظریه یعنی اوپن‌های‌مر[3] هم در کتاب دولت تنها به‌ذکر بخشی از آیین ابن‌خلدون که مؤید برنامه اصلاحات ارضی او بود، پرداخت، رسالت اوپن‌های‌مر این بود که با دنبال کردن جای پای ابن‌خلدون نشان دهد که ستیزه‌های داخل گروه‌ها که به‌ظهور دولت می‌انجامند در همه‌جا به‌دولت منجرشده‌اند[4].

در هرحال تأثیر جهان‌بینی ابن‌خلدون در فرهنگ اروپائی یکی از نتایج برخورد فرهنگ اسلامی و اروپائی است. چنان‌که تاریخ نشان میدهد، در عصری که اروپا در خواب جهل فرو رفته بود، عالم اسلام در عصر رونسانس خود سیر می کرد.

مسلمین برخلاف مسیحیان اروپا صرفاً برای تایید معتقدات خود به‌فرهنگ یونانی روی‌نیاوردند، بلکه براثرسیروسیاحت ومخصوصاً سفرحج واختلاط اقوام مسلمان، از فرهنگ‌های گوناگون تأثیر برداشتند. ازاین‌رو در قرون وسطی، هنگامی که جامعه‌های مسیحی اروپا در غفلت علمی به‌سرمی‌بردند، شرق اسلامی رونسانس خود راآغاز کرد. ودوقرن پیش‌ازآن که تحرك درارکان جامعه‌های اروپائی راه یابد، عالم اسلام دستخوش تحرك شد. پس ازوفات پیغمبراسلام(ص) قبایل شبان عربستان که درسایه‌اسلام اتحاد کرده بودند، به‌کشورهای دیگر ریختند وهنوز صدسال ازوفات پیغمبر نگذشته‌بود که ازشمال افریقا به‌اسپانیا رفتند وکوه‌های پیرنه راپشت‌سر گذاشتند وازراه بین‌النهرین به‌ایران وهندشمالی‌رسیدند.درقرن‌های دوم وسوم هجری میان‌مسلمین اختلاف‌افتاد وجامعه استوار اسلامی براثر گستردگی وبرخوردهای فرهنگی‌راه دگرگونی پیمود وروبه تجددرفت. درنتیجه سنت‌های

1- Ratzenhofer　　2- Ward

3- Oppenheimer

۴- بکروبارنز : پیشین، ص ۷۲۲.

دیرین موردتردید قرار گرفتند و نقدوسنجش عقلی رواج یافت. پس متفکرانی بزرگ پدید آمدند و نظرهایی ابتکاری آوردند.

دوجامعه‌شناس بزرگ امریکائی، بکروبار نزچنین نوشته‌اند:

اروپاییان بـه حد کفایت ازتـاثیرعظیم شرق اسلامـی برمغرب زمین آگـاه نیستند وحتی تاریخ‌نویسان اروپایی چنان‌که باید وشاید بـه نتایج فرهنگی هجوم مسلمین براسپانیا ونیز به نتایج فرهنگی جنگ‌های صلیبی وداد وستد آسیای غربی واروپانمی پردازند. مثلا اروپائیان بـا آن‌کـه برآثار ارسطوبسیار ارج مـی‌نهند، کاری ندارند که بیشتر این آثار به وساطت مسلمین به‌اروپای عصر میانه رسیده‌اند. اروپائیان ازیاد برده‌اند کـه مسلمین بـرخی ازکتاب‌های مهم ارسطو رابـه اسپانیا رسانیدند و گروهی ازیهودیـان اسپانیا درپرتغال آن کتاب‌هـا را ترجمه کردند و به سایرکشورهای اروپائی منتقل کـردند. بـرخلاف پندار بسیاری ازغربیان، مشرق زمیـن مخصوصاً شرق‌اسلامی حقی بزرگ برتمدن اروپـا دارد، تمدن اسلامی به وساطت تجارت وجنگ‌های صلیبی برتمدن اروپائی اثر گذاشت، دراواخر دوره میانه جامعه‌های‌اروپائی‌سخت‌بی‌آرام بودند، واین نا آرامی آنهارابه‌شوروجنبشی عظیم افکند و آماده دگرگونی‌های عمیق کرد. پس‌اروپاییان ازجنگ‌هـای صلیبی سودجستند ودرطی آن عناصری ازتمدن اسلامی راکه در دوره کمـال خود بود، فرا گرفتند وازآن پس باشوری روز افزون باسنت‌های خود در افتادند وراه انقلاب صنعتی وتجدد اجتماعی را گشودند. جنگ‌های صلیبی نه تنها به‌تحریك جامعه‌های اروپائی افزود، بلکه تطورات جامعه‌های اسلامی راهم تسریع کرد. درسده دهم و یازدهم ودوازدهم میلادی اروپا درتاریکی جهل می‌زیست وخرافات وموهومات بر مردم‌مستولی‌بود . . . روحانیان‌مسیحی که تنها دانشمندان عصربودند علوم‌مسلمانان را «هنرسیاه» می‌نامیدند وآنهارا علوم شیطانی مـی‌دانستند. باوجوداین‌احوال درنتیجه آموختن مواد درسی درکلیساها وآموزشگاه‌های علوم دینی عده‌ای مایل شدند که ازکتاب‌های قدیم به ویژه کتاب‌های ارسطو استفاده کنند وازعلوم‌ریاضی

نیز متمتع شوند. دراین قسمت ازمسلمانان اسپانی درس گرفتند ورفته رفته موجب بیداری اروپا گشتند[1].

فرهنگ اسلامی باهمه تظاهر خود در فرهنگ اروپایی موثرافتاد. ولی در ابتدا مظاهر مادی فرهنگ اسلامی بیش ازمظاهرمعنوی آن درفرهنگ‌اروپایی تاثیر گذاشت. به بیان دیگر کالاها وابزارهای مشرق زمین اسلامی که به وسیله تجارت ودرطی جنگ‌های صلیبی به اروپا راه یافت بیش از آثارعلمی شرقی زندگی اجتماعی اروپا را دگرگون کرد درپاپیمایان و نیزسایر شهرهای اروپا جنگجویان صلیبی اروپا رابه آسیای صغیرمی‌رساندند ودرباز گشت امتعه جامعه‌های اسلامی را به‌اروپا می‌بردند. با این همه بزودی جنگجویان‌صلیبی نه تنها ازفرآورده‌های‌شرقی سود می‌جستند، بلکه بارسوم مسلمین واپین‌های مسیحی وغیرمسیحی آسیای صغیر آشنامی شدند وسپس باتوشه گرانی از فرهنگ مادی، معنوی‌شرقی به‌اوطان خود بازمی گشتندودولت‌هایی که براثر نخستین جنگ‌های صلیبی‌به ریاست اقوام فرانك درسوریه به وجودآمدند وبیش از نیم‌قرن دوام‌آوردند، درانتقال فرهنگ اسلامی به‌اروپاسهم‌بزرگی‌داشتند.پس‌بازرگانی‌درپیرامون‌اورشلیم‌ورهاوانتیوخ وطرابلس رونق گرفت ورسوم‌شرقی‌وغربی‌درهم آمیختند.

به‌این ترتیب‌هم فرهنگ‌مادی وهم فرهنگ‌معنوی اسلامی‌درفرهنگ‌اروپایی راه‌یافت‌وضمن‌آن تاریخ وفلسفه تاریخ اسلامی به اروپاییان رسید این حقیقت‌که اطلاعات تاریخی به سهولت دردسترس هرکس‌که زحمت آموختن زبان عربی رابه خود می‌داد، قرارمی گرفت ، می‌تواند موجب تسریع سیراهسته تاریخ‌نویسی غربی برای نیل به جهان بینی تاریخی واقعا جهانی شده باشد. چنین می‌نمایدکه مسیرآثار تاریخی جدید براثراستفاده ازآثارتاریخی اسلامی که ازسده هفدهم به بعد مورخان غربی را به دیدن بخش بزرگی ازجهان ازدیده بیگانه قادرساخت ، مایه وسرعت قابل ملاحظه‌ای گرفته باشد. تاریخ‌نگاری اسلامی‌همچنین با تصویری

۱ــدکترصدیق : تاریخ فرهنگ اروپا، ص ۶۷.

که ازاسلام به دست‌داد الهام بخش ارای تاریخی مردانی مانند هیوم ووارتون[1] و ازطریق آنان الهام بخش هردر گردید وبدین ترتیب به طور غیرمستقیم‌وبه ملایمت درنظام گرفتن‌تفکرتاریخی امروزی موثرافتاد.[2]

رونسانس اروپا که درتعقیب‌وبه‌یاری رونسانس‌اسلامی روی‌داد، باد گرگون کردن بنیادهای جوامع اروپایی ، مسائل جدیدی دربرابر اروپاییان طرح کرد. پس متفکرانی بزرگ پدید آمدند . به راستی هرتحول فرهنگی واکنشی است در برابر تحولی اجتماعی ، وبنابراین آثار ژان بودن و سایرحکیمان سده شانزدهم اروپا پاسخ گوی نیازی اجتماعی بودند، چنان‌که تاریخ‌العبر ومقدمهٔ ابن‌خلدون نیز تلاشی شمرده می‌شدند برای توجیه واحیانا رفع هرج‌ومرجی که درعالم‌اسلام مخصوصا دربخش غربی آن پدید آمده بود.

ابن‌خلدون به عنوان یکی ازفرزندان خلف عصرخود، لزوم بازشناسی‌جامعه خود را درمی‌یابد: دراین عصر که‌پایان قرن هشتم‌است ، اوضاع مغرب که ماانرا مشاهده کرده‌ایم دستخوش تبدلات زیاد وعمیقی شده و به‌کلی دگرگون گردیده است[3] . ریشه‌این‌دگرگونی‌ها رابایـد درگذشته مخصوصا درقرن پنجم جست. از آغاز قرن پنجم قبائل عرب به مغرب هجوم آوردند و بر ساکنان قدیم آن کشور، یعنی بربرها غلبه یافتند و بیشتر نواحی و شهرهای آن سرزمین را تصرف کردند و در فرمانروایی بقیه شهرهایی که در دست آنان مانده بود شرکت جستند. گذشته از این در نیمه این قرن یعنی قرن هشتم در شرق وغرب، اجتماع بشر دستخوش وبای مرگباری شد که در بسیاری از نواحی جمعیتهای کثیری از ملت ها را از میان برد ونیمی از نژادها و طوائف را منقرض کرد و اکثر زیبایی های اجتماع و تمدن را نابود ساخت و روزگار پیری دولتها و رسیدن به آخرین

1- Warton　　　2- F.Rosenthal : History of Muslin Historioyraphy, P.197.

۳ــ مقدمه (عربی) ص ۳۳ (فارسی) ص ۶۰.

مـرحله آنها را فراز آورد، از اینرو حمایت و سایه دولت‌هـا را بـرانداخت و حدود آنها را در هم شکست و قدرت آنها را بـه زبونی مبدل کـرد و عادات و رسوم آن‌ها را به اضمحلال کشانید، بر اثر قربانی شدن هزاران تن از افراد بشر، عمران زمین روبه ویرانی نهاد و شهرها و خانه‌ها خراب شدند و راهها و اثارآنها از میان رفتند و نواحی مسکونی از ساکنان تهی شدند و دولت‌ها و قبیله‌هـا زبون گردیدند وقیافه همه نقاط مسکونی تغییر یـافت و گمان می کنم که در مشرق هم به نسبت جمعیت وبه‌فراخور عمران آن، همین مصائب وتیره بختیهابه بارآمده‌اند»[1].

ابن خلدون اعلام میدارد که در عصر او مانند هر عصری که دگرگونی‌های ژرف روی می‌دهند، باید تاریخ را از نونگریست ونگاشت. «هنگامی کـه عادات واحوال بشر یکسره تغییر یـابد، چنان است کـه گوئی آفریدگـان دگـرگونـه شده‌اند وسرتاسر جهان دچار تحول وتغییر گردیده است به‌سبب همین عامل‌است که عصر مابه کسی نیازمند است که کیفیات طبیعت و کشورها و نژادهای گوناگون را تدوین کند و عـادات و مذاهبی راکـه به سبب تبدیل احوال مردم دگرگونـه شده‌اند، شرح دهد»[2].

عبدالرحمن بن‌خلدون خودبار این رسالت رابردوش می کشد. «چون کتب جماعت‌هـای مختلف را مطالعه کردم و حقیقت گذشته واکنون رابیـازمودم، دیده قریحه را از خواب غفلت گشودم وبا اینکه مفلس بودم، بهترین کالای تصنیف رابر خویش عرضه کردم و کتابی درتاریخ ساختم ودران ازروی احوال نژادها ونسلهای تازه پرده برداشتم وآنرا از حیث اخبار و نظریات بابواب وفصولی تقسیم کردم‌و موجبات آغاز تشکیل دولتهاو تمدنها را در آن آشکـار گردانیدم وآن را برذکر اخبار ملتهایی بنیان نهادم که درقرون اخیربلاد مغرب را آبادان ساخته ودرسرتاسر نواحی و شهرهـای آن سکونت گزیده‌انـد ونیز همه دولت هـایی راکـه تشکیل

۱ــ مقدمه (عربی)، ص ۳۳ (فارسی) ص ۵۹.

۲ــ مقدمه (عربی) ص ۳۳ (فارسی) ص ۶۰-۵۹.

داده‌اند ـ خواه کوتاه، خواه پردوام ـ و نیز پادشاهان و سرداران ایشان را که پیش از آنان بسر برده‌اند، یاد کرده‌ام. ملت‌های مزبور عبارت از عرب و بربراند که از دیرباز به توالی قرون در مغرب سکونت گزیده‌اند، چنانکه گویی در آن سرزمین جز آنان اقوام دیگری نیستند تاریخ خود را کاملا تهذیب کردم و آن را در خورفهم دانشمندان و خواص گردانیدم و در ترتیب و فصل بندی آن راهی شگفت پیمودم و برای آن روشی بدیع واسلوبی ابتکار آمیز اختراع کردم و کیفیات تمدن و عوارض ذاتی آن را که در اجتماع انسانی روی می‌دهد، شرح دادم، چنانکه خواننده را به علل حوادث آشنا می کند و وی را آگاه می گرداند که چگونه دولت آفرینان برای بنیان گذاری دولت‌ها از ابوابی بایسته داخل شده‌اند.»[1]

۱ـ مقدمه (عربی) ص ۶ (فارسی) ص ۶.

کتابنامه

(منابع منقولات مستقیم فارسی و عربی)

ابن‌اثیر، ابوالحسن عزالدین علی : کامل‌التواریخ، ۱۲ جزء، قاهره، ۱۳۰۲.

ابن‌حزم، ابومحمد، علی‌بن‌احمد اندلسی : جمهرة انساب العرب، قاهره، ۱۹۴۸.

ابن‌خلدون، ابوزید عبدالرحمن : التعریف بابن‌خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، قاهره، ۱۳۷۰.

ابن‌خلدون، ابوزیدعبدالرحمن : مقدمة، ۲جلد، ترجمه محمدپروین گنابادی، تهران، ۳۷-۳۶.

ابن‌مسکویه، ابوعلی‌الخازن احمد : تجارب‌الامم، قاهره، ۱۹۱۵.

ارسطو : حکومت آتن، ترجمه دکترمحمدابراهیم باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۴۲،

آریان‌پور، ا. ح. : ابن‌خلدون ، پیشاهنگ جامعه شناسی،سهند، دفتر اول، بهار ۱۳۴۹ ص ۶۲-۵۱.

---

* سایر منابع کتاب در خلال صفحات ذکر شده‌اند.

آریان‌پور، ا. ح. : رساله‌ای در باب دینامیسم تاریخ ، تهران، ۱۳۳۱.
اقبال لاهوری، محمد : سیرفلسفه درایران، ترجمه ا. ح. آریان‌پور، تهران، ۱۳۴۹.
آگ‌برن ونیم‌کوف : زمینه جامعه‌شناسی، اقتباس ا. ح. آریان‌پور، تهران، ۱۳۴۲.
بغدادی ابومنصور عبدالقاهر : ترجمه الفرق بین‌الفرق ، به اهتمام محمد ـ جواد مشکور، تبریز، ۱۳۳۳.
بیهقی ابوالفضل محمد : تاریخ مسعودی ۲ جلد بـه‌اهتمام سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۹.
حسین طه : فلسفة ابن‌خلدون‌الاجتماعیة ترجمه عبداله عنان، قاهره، ۱۹۳۶.
حاجی خلیفه مصطفی : کشف‌الظنون، قاهره، (تاریخ ندارد).
ابوخلدون حصری ساطع : دراسات عن‌مقدمة ابن‌خلدون، بیروت، ۱۹۶۱.
خوارزمی ابوعبداله محمد کاتب : مفاتیح‌العلوم ترجمه حسین خدیـو جم، تهران، ۱۳۴۷.
دی. بـورت. ح. : تـاریخ فلسفه در اسلام تـرجمه عباس شوقی، تهران، ۱۳۱۹.
شهرستانی‌ابوالفتح محمد: الملل‌والنحل ۲ جلدترجمه افضل‌الدین‌صدرترکه بـه تصحیح سید محمدرضا جلالی، تهران، (تاریخ‌ندارد).
صدیق دکتر عیسی : تاریخ فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۳۶.
صدیق دکتر عیسی : تاریخ فرهنگ اروپا، تهران، ۱۳۴۰.
طبری ابوجعفر محمد : تاریخ‌الرسل والملوك لیدن، ۱۹۰۱.
طرطوشی ابن‌ابی‌رندقه : سراج‌الملوك بولاق، ۱۸۷۲.
عنان عبداله، ابن‌خلدون حیاته و تراثه‌الفکری، قاهره، ۱۳۷۲.
فارابی ابونصرمحمد : احصاءالعلوم ترجمهٔ‌حسین خدیوجم، تهران، ۱۳۴۸.

فروخ عمر : تاریخ‌العلوم عندالعرب، بیروت، ۱۹۷۰.

قطب‌الدین شیرازی محمودبن مسعود : درةالتاج لغرةالدباج به‌تصحیح محمد مشکوة، تهران.

کشمیری شیخ محسن فانی : دبستان‌المذاهب بمبئی، ۱۲۷۷.

محجوب دکترمحمدجعفر : درباره ابن‌خلدون ومقدمه او، صدف شماره ۷، اردیبهشت، ۱۳۳۷.

مسعودی ابوالحسن‌بن حسین : «مروج‌الذهب»، مصر ۱۳۰۴-۱۳۰۲.

عبدالرحمن‌بن محمدبن خلدون خضرمی : مقدمه، چاپ مصطفی محمد، مصر، (بدون تاریخ).

مکتبه صادربیروت، مناهل‌الادب‌العربی، جزء ۲۱، بیروت، (تاریخ ندارد).

نصیرالدین طوسی ابوجعفر محمد : اخلاق ناصری، تهران، ۱۳۴۶.

نصیرالدین طوسی ابوجعفر محمد : اساس‌الاقباس، تهران، ۱۳۲۶.

نظام‌الملک طوسی ابوعلی حسن : سیاست نامه به‌اهتمام هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۴۰.

وافی عبدالواحد : تراث‌الانسانیة جلد اول قاهره، (تاریخ ندارد).

مطبعه کاتولیکی بیروت : المجانی‌الحدیثة جزء ۵ بیروت، ۱۹۵۱.

کتابنامه

منابع منقولات مستقیم خارجی

Aristotle : Nicomachean Ethics, London 1943.

Aristotle : Politics, London, 1974.

Batseva, S. M. : "Social Foundations of Ibn Khaldun's Historico-Philosophical Doctrine",,The Islamic Quarterly, Vol. XV, Nos. 2&3, pp. 121-132.

Becker, H. & H. E. Barnes : Social thought, 2 Vols. Washington, D. C. 1952.

Ibn Khaldun : The Muqaddemah : An Introduction to History, Tr. F. Rosenthal, 3 vols., London, 1967.

Mahdi, M. : Ibn Khaldun's Philosophy of History, London, 1957.

Rosenthal, E. : Ibn Khaldun's Gedanken uber den Staat, Berlin, 1932.

Rosenthal, F. : A History of Muslim Historiography, Leiden, 1968.

SchMidt, N. : Ibn Khaldun, Berlin, 1930.

Toynbee, J. J. : A study of History, 10 Vols. London, 1945.

فهرست موضوعها

فهرست نامها

ج

چ

ح

خ

د

ن

و

ه

ی

قیمت [redacted]ال
چاپخانه دانشگاه شهید بهشتی